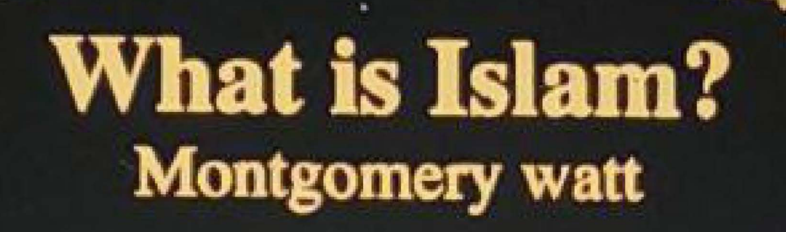




مُونتغمري وات

ترجمة
د. أبوبكر الفيتوري

مراجعة وتعليق
د. الصديق بشير نصر



مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق

ما هو الإسلام؟

الطبعة الأولى

2012

ISBN 978-9933-408-008

توزيع

دار قتيبة

للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق - سوريا - ص.ب: 13414

هاتف: 30 24 224 11 963+

فاكس: 36 10 225 11 963+

www.kotaiba.com

E-mail : dar@kotaiba.com

كتبنا متوفرة على موقع: www.neelwafurat.com

مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق

Muslim World Centre for the Study of Orientalism





What is Islam ??



مُونتغمري وَات

Mongomery Watt

ترجمة

د. أبوبكر الفيتوري

مُراجعة وتعليق

د. الصديق بشير نصر

مونتغمري وات في سطور

بقلم: د. الصديق بشير نصر
مدير مركز العالم الإسلامي لدراسة الاستشراق

وليام مونتغمري وات William Montgomery Watt (1909 – 2006) مستشرق اسكوتلندي، عمل أستاذاً للعربية والدراسات الإسلامية بجامعة أدنبره من سنة 1964 إلى سنة 1979، وكان في مطلع حياته قسّاً بالكنيسة الأسكوتلندية، وقد أطلق عليه في إحدى المقابلات التي أجريت معه لقب (آخر المستشرقين).

وقد تلقى دراساته في الكلاسيكيات بجامعة أدنبره، ودرس الفلسفة والتاريخ القديم في أكسفورد. وفي السنوات 1934 – 1938 قام بتدريس الفلسفة الأخلاقية في جامعة أدنبره.

في سنة 1937 شاركه في السكن الذي كان يقيم فيه طالب قادياني جاء لدراسة الطب البيطري، وقد تخلى عن القاديانية بعد أن أصبح عقيداً في الجيش الباكستاني. وكان لمناقشاته مع هذا القادياني ويدعى خواجا عبد المنان أثر كبير في توجهه نحو دراسة الإسلام.

وقد عمل على موضوع العلاقات الإسلامية المسيحية عندما بلغه أن الأسقف الأنجيليكاني في القدس يبحث عمن يقوم بهذه المهمة، فتقدم للمنصب فناله. وبعد أن درس اللاهوت ونُصّب قسّاً شرع في دراسة اللغة العربية في لندن. وفي السنوات 1941 – 1943 تحصّل على درجة الدكتوراه من جامعة أدنبرة عن دراسته (حرية الإرادة والقضاء والقدر في بواكير الإسلام)[1]، وكان مشرفاً عليه في أطروحته المستشرق ريتشارد بل المعروف بترجمته للقرآن. وخلال السنوات 1944 – 1946 عمل في فلسطين مع أسقفية القدس.

(1) ترجمه إلى العربية تحت عنوان (القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه) عبد الرحمن عبد الله الشيخ، ونشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة 1998.

ولم تكن إقامته في القدس تسره كما يحكي في مقابلة أجريت معه[1]، لأن القدس لم تكن الموطن الملائم لإجراء مناقشات مع المسلمين، ولا سيما بعد تفجير فندق الملك داود الذي مات فيه أحد أصدقائه، فقرر العودة. وفي سنة 1947 أصبح رئيساً لقسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة أدنبره، واستمر يعمل بالجامعة نفسها حتى أحيل على التقاعد سنة 1979. وظلّ مع ذلك قسيساً بالكنيسة الاسكوتلندية.

ترك وات وراءه رصيداً علمياً كبيراً يبلغ ثلاثين مؤلفاً، فضلاً عن العدد الهائل من المقالات. ومن مؤلفاته:

- ***The faith and practice of al-Ghazālī (1953)*** الإيمان والعمل عند الغزالي
- ***Muhammad at Mecca* (1953)**[2] محمد في مكة
- ***Muhammad at Medina* (1956)**[3]
- ***Muhammad: Prophet and Statesman*, a summary of the above two major works (1961).** محمد نبياً ورجل دولة
- ***Islamic Philosophy and Theology* (1962)** الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام
- **Muhammad*: Seal of the Prophets* (???)** محمد خاتم الأنبياء
- ***Islamic Political Thought* (1968)** التفكير السياسي في الإسلام
- ***Islamic Revelation in the Modern World* (1969)**[4] الوحي الإسلامي في العالم الحديث
- ***The Majesty That Was Islam* (1976)** عظمة الإسلام
- ***What Is Islam?* (1980).**[5] ما هو الإسلام؟

---

(1) ***The Coracle*, the Iona Community**, summer 2000, issue 3:51, pp. 8-11.

(2) ترجم إلى العربية، وقام بترجمته شعبان بركات، بيروت.

(3) ترجم إلى العربية، وقام بترجمته، شعبان بركات، بيروت.

(4) ترجم إلى العربية سنة 1998، وقام بترجمته د. عبد الرحمن الشيخ، تحت عنوان (الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر).

(5) وهو هذا الكتاب الذي نقوم بتقديم ترجمته العربية.

- مكة محمد *Muhammad's Mecca* (1988)
- المواجهات الإسلامية المسيحية *Muslim-Christian Encounters:* (1991)
- مدخل إلى القرآن *Introduction to the Qur'an*
- *The Formative Period of Islamic Thought*

الفكر الإسلامي في مراحل التكوين
- بواكير الإسلام *Early Islam* (1991)
- *Influence Of Islam On Medieval Europe* (1994).[1]

تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى
- العقائد الإسلامية *Islamic Creeds* (1994)
- تاريخ أسبانيا المسلمة *History of Islamic Spain* (1996)
- الإسلام والتكامل الاجتماعي *Islam and the Integration of Society* (1998)[2]
- موجز تاريخ الإسلام *Islam: A Short History* (1999)
- إيمان مسيحي لهذا اليوم *A Christian Faith for Today* (2002)

* * *

يُعد المستشرق الاسكوتلندي مونتغمري وات من أكثر المستشرقين اعتدالاً في هذا العصر إذا ما قيس بنظرائه المتقدمين عليه والمعاصرين له. والقارئ المسلم لا ينتظر بالتأكيد من وات إنصافاً كاملاً أو موضوعية مطلقة لأنّ ذلك مما لا يُنتظر منه ولا من غيره لأسباب عديدة ليس هذا المكان مناسباً لبسطها

والمؤلف الغربي سواء كان مستشرقاً، أو مبشّراً، أو من غيرهما لا يخلو حاله عند الكتابة عن الإسلام من أن يكون مصيباً، أو مخطئاً. وخطأه لا يعدو أن يكون إمّا متعمداً أو غير مقصود. والأوّل دوافعه متعددة كاتّباع الهوى، أو التعصّب للموروث الديني، والثاني إمّا بسبب المنهج الذي يسلكه في البحث، أو بسبب جهله أو عدم إلمامه بموضوع بحثه. ولا شكّ أن الخطأ من النوع الثاني وإن بدا أيسر خطباً إلا أنه قد يتجاوز خطره ما

(1) ترجم إلى العربية، وقام بترجمته حسين أحمد أمين.

(2) ترجم إلى العربية تحت عنوان (الإسلام واندماج المجتمع)، وقام بترجمته علي عباس مراد.

قد يترتب على الخطأ من النوع الأوّل، لأنه يكون مدعاة للقبول لحسن الظن بصاحبه، وللتسليم بنتائجه باعتبار أنها جاءت وفق منهج علمي مدروس.

ومونتغمري وات يستحق منّا في هذه المقدمة كلمة عدل وإنصاف في شخصه، وكلمة ثانية في منهج بحثه في هذا الكتاب، وثالثة في بعض القضايا التي ساقها ونحسب أنها مجانبة للصواب.

- **كلمة في حق المؤلف: وات بين الخطأ والإنصاف**

يقول المستشرق البريطاني هاملتون جب:

«لقد قامت في صفوف المستشرقين في السنوات الأخيرة محاولة إيجابية من أجل النفاذ بصدق إلى أعماق الفكر الإسلامي بدلاً من السطحية الفاضحة التي صبغت دراساتهم السابقة، ولكن رغم ذلك فإن التأثر بالأحكام القديمة عن الإسلام مازال قوياً في دراساتهم ولا يمكن إغفاله»(1).

ومن الإنصاف أن نقول إن مونتغمري وات أنصف كثيراً الإسلام والمسلمين في مؤلفاته، وقد جاء ذلك في عبارات صريحة عديدة متناثرة في تضاعيف كتبه، وهي عبارات قلما نجد لها مثيلاً عند نظرائه من المستشرقين. وهذا لا يعني أنه قد لا يكون مجانباً للصواب، إلا أنّ مجانبة الصواب والوقوع في الخطأ أهون كثيراً من الوقوع في التحامل والتعصب.

يقول Watt في كتابه (الوحي الإسلامي في العالم الحديث):

«إنّ هدفي الأساس هو أن أقدّم الإسلام بأفضل شكل مبسط للقارئ الأوروبي والأمريكي اللذين ينظران إلى الأمور بمنظور ديني، أو بمنظور علماني، وإنني أقصد بذلك أن أُبطلَ مفعول الآثار الباقية من دعايات حروب القرون الوسطى (الحروب الصليبية). كما أنني حاولت أن أجعل القارئ يتحقق على نحو أفضل من ذي قبل من أهمية الاسم التي تجلّت طوال مئات السنين التي أعقبت حروب العصور الوسطى هذه. والهدف الثاني هو أن أوضّح للمسلمين أنّ الدارسين الغربيين ليسوا بالضرورة معادين للإسلام باعتباره ديناً، بل إنه من الممكن نجمع بين هذه الاتجاهات»(2).

---

(1) H. Gibb, Muhammadanism, p. 3.

(2) م. وات: **الوحي الإسلامي**، ص 23. ترجمه عبد الرحمن عبد الله الشيخ تحت عنوان (الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر)، وقامت بطبعه الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998.

ويقول:

«إن جزءاً من هدف هذه الرسالة تعريف المسيحيين الذين لم يدركوا حتى الآن أن الوحي الإسلامي مسألة لا بدّ من تناولها بجدية. فالاسم منافس قوي للمسيحية في قيادة عالم اليوم إن جاز لنا استخدام مثل هذه المصطلحات الاستراتيجية. ولا بدّ أنّ كثيراً من عقائد الآباء عن تفوّق المسيحية لم يكن في الواقع سوى مجرد اعتقاد في تفوّق الحضارة الأوروبية المادية. أمّا على المستوى الديني فالحقيقة أن الإسلام كان دوماً نداً للمسيحية. فالإسلام مثل المسيحية لديه كتاب لعالمنا المعاصر»[1].

وبالرغم من أن Watt يقرّ في كتابه الوحي الإسلامي بأن الحيدة الكاملة والموضوعية المطلقة أمر صعب إلا أنه يعتقد أنّ القرآن بمعنى من المعاني مبادرة إلهية ومن ثمّ فهو وحي[2].

يقول Watt في كتابه (تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى):

«أدرك الناس منذ زمن أنّ الكتّاب المسيحيين في العصر الوسيط خلقوا صورة للإسلام هي صورة شائهة من وجوه عديدة غير أن جهود الباحثين خلال القرن الأخير قد مهّدت السبيل من أجل تكوين صورة أكثر موضوعية له في عقول الغربيين، ومع ذلك فإننا معشر الأوروبيين نأبى في عناد أن نقرّ بفضل الإسلام الحضاري علينا، ونميل أحياناً إلى التهوين من قدر التأثير الإسلامي وأهميته في تراثنا، بل نتجاهل هذا التأثير أحياناً تجاهلاً كاملاً. والواجب علينا من أجل إرساء دعائم علاقات أفضل مع العرب والمسلمين، أن نعترف اعترافاً كاملاً بهذا الفضل، أمّا إنكاره أو إخفاء معالمه فلا يدلّ إلا على كبرياء زائف»[3].

وفي كتابه (ما هو الإسلام؟) الذي نقدّم له. يقول Watt:

«.. ينبغي ألا نسمح لأنفسنا بنسيان كون أننا لم نتخلّص بعدُ تماماً من تبعات الماضي. ومن ثمّ لكي نفهم جوهر الإسلام، يستحسن أن نتّبع خطة كارلايل في دراسة محمد،

(1) المصدر السابق ص 34.

(2) المصدر السابق ص 40.

(3) وات: تأثير الإسلام على أوروبا في القرون الوسطى، ص 8، ترجمة حسين أحمد أمين.

والتي تقول: «أنا أنوي ذكر كلّ ما هو خيّر فيه وبأقصى ما أستطيع من إنصاف فهو الطريق إلى الوصول إلى سرّه»[1].

ويقول في الكتاب نفسه:

«ولأن عالمنا أصبح «عالماً واحداً» في العديد من المظاهر الخارجية، أصبحت الضغوط تتجمّع من أجل هيمنة ديانة واحدة. ويُقال إنّ العديد من الديانات تتنافس لشغل مكانة «الديانة الواحدة» والإسلام أحد المتنافسين، بل منافس قويّ لكلٍّ من المسيحية والمذهب الإنساني. ومن المرجّح أن يكون معظم القارة الأفريقية تحت سيطرته مع حلول سنة 2000، مع العلم بأنه في تزايد في منطقة جنوب شرق آسيا»[2].

ويقول:

«هل لي أن أوضّح موقفي بالشكل التالي؟ أنا لستُ مسلماً بالمفهوم العادي بالرغم من أنني آمل أن أكون مسلماً باستسلامي إلى الله، ولكنني أؤمن بأن القرآن والكتابات الأخرى التي تعبّر عن الرؤيا الإسلامية تعتبر مصادر ضخمة للحقيقة الإلهية التي سأتعلم منها أنا والغربيون الكثير»[3].

ويقول أيضاً:

«مما لا شكّ فيه أنّ احد النجاحات الباهرة في الإسلام إقامته لمجتمع عظيم يتكوّن من مختلف الأجناس ويسوده معنى الأخوة الحقيقية»[4].

ويشرح Watt في الفصل الأخير من كتابه غايته من تأليفه، فيقول:

«أخيراً، حاولنا فرز بعض قيم الإسلام الأساسية في الوقت الحاضر لأنّ الدين الإسلامي يمثّل الروح لمجتمع يتمتع بقوة كبيرة، وستكون له مساهمات هامة في صنع عالم الغد. وكلّي أملٌ أن يمكّن هذا الكتابُ الغربيين من فهم هذا المجتمع القوي الحيويّ الذي

---

(1) وات : ما هو الإسلام ص 9.

(2) المصدر السابق ص 12.

(3) المصدر السابق ص 30.

(4) المصدر السابق ص 262.

يُعتبرُ خصمَهم وشريكَهم في الوقت نفسه. وأملي أيضاً أن يبيّنَ للمسلمين كيف ينظر إليهم الغربيون المتعاطفون، ومن ثمّ يجعلهم يقفون على وجه آخر من وجوه هُويّتهم»[1].

هذه العبارات، وغيرها مما تناثر في مؤلفات وات الأخرى، فيها إنصاف للإسلام كبير ينبغي أن يُذْكَرَ للمؤلف، ولكنّ كتابه هذا فيه أخطاء علمية كثيرة، ينبغي أيضاً التنبيه إليها، وهو ما سنوضحه في تعقيباتنا اللاحقة على فصول الكتاب.

• نقد مونتغمري وات لثقافة القرون الوسطى حول الإسلام

هيمنة ثقافة القرون الوسطى حول الإسلام على أغلب المفكرين الغربيين الذي كتبوا عن الإسلام وهي مسألة ظاهرة، باتت تشكّل مادّةً لمؤرخي الأديان. ويحسب لمونتغمري وات تخلّصه من تلك الهيمنة. ويرى Watt أنّ المحاضرة العامة التي ألقاها توماس كارلايل Thomas Carlyle (1795 – 1881) في سنة 1840 في مدينة أدنبرة عن محمد والإسلام، وكانت الثانية في سلسلة من المحاضرات عن (الأبطال وعبادة البطل) *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*، وكان عنوان تلك المحاضرة «البطل نبياً»، تحتل مكاناً مرموقاً في تطوّر الدراسات الإسلامية في أوروبا، حيث إنه لأوّل مرة، بحسب قول Watt يتم التأكيد من خلالها على أنّ محمداً كان صادقاً، وأنّ الإسلامَ دينٌ حقيقيٌ.

ولا شكّ أنّ قوّة كلام الفيلسوف ورجل القانون الإنجليزي الكبير توماس كارلايل وصراحته تعدّ في القرن التاسع عشر صرخة قويّة في معقل التعصب. وليس من السهل حتى في القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين أن نسمع كلاماً في قوة ونصاعة قول كارلايل:

«لقد أصبح من أكبر العار على أيّ فرد متديّن من أبناء هذا العصر أن يُصغي إلى ما يظنّ من أنّ دين الإسلام كذب، وأنّ محمداً خداعٌ مزوّر، وآن لنا أن نحارب ما يشاع من مثل هذه الأقوال السخيفة المخجلة، فإن الرسالة التي أدّاها ذلك الرسول ما زالت السراج المنير مدّة

(1) المصدر السابق ص 264.

اثني عشر قرناً لنحو مائتي مليون من الناس مثالنا، خلقهم الله الذي خلقنا. أفكان أحدكم يظنّ أنّ هذه الرسالة التي عاشت بها وماتت عليها هذه الملايين الفائقة الحصر والإحصاء كذبة وخدعة. أمّا أنا فلا أستطيع أن أرى هذا هذا الرأي أبداً، ولو أنّ الكذب والغشّ يروجان عند خلق الله هذا الرواج ويصادفان منهم مثل ذلك التصديق والقبول، فما الناس إلا بُلهٌ ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث وأضلولة كان أولى بها أن لا تُخلق.. فعلى من أراد أن يبلغَ منزلةً ما في علوم الكائنات، أن لا يُصدّق شيئاً البتة من أقوال أولئك السفهاء لأنها نتائج جيل كفر وعصر جحود وإلحاد، وهي دليل على خبث القلوب، وفساد الضمائر، وموت الأرواح في حياة الأبدان.. وهل رأيتم أنّ رجلاً كاذباً يستطيع أن يوجد ديناً وينشره. عجباً والله ! إنّ الرجلَ الكاذبَ لا يقدر أن يبني بيتاً من الطوب، وهو إذا لم يكن خبيراً بالجير والجصّ والتراب فما ذلك الذي يبنيه ببيت، وإنما هو تلٌّ من الأنقاض وكثيب من أخلاط المواد. نعم، وليس جديراً أن يبقى على دعائمه اثني عشر قرناً يسكنه مائتا مليون من الأنفس، ولكنه جدير بأن تنهار أركانه فينهدم كأنه لم يكن»[1].

يقول Watt:

«ومع ذلك اضطر كارلايل بسبب طبيعة الأهداف التي يسعى إليها، إلى أن يواجه الصعوبة الكبيرة التي تواجه أيّ أوروبي، بل أيّ غربي يدرس محمداً. وهذه الصعوبة تكمن في أننا ورثنا تحيّزاً متأصلاً يرجع تاريخه إلى الحروب العدائية في القرون الوسطى. لقد أصبح هذا التحيّز معترفاً به الآن. وقد أشارت الدراسات الحديثة إلى مراحل تكوين الصورة الأوروبية عن الإسلام، والدوافع الكامنة وراء اختيار نقاط معيّنة بغرض التركيز عليها. لقد بدأت أوروبا المسيحية تدرك منذ القرن الثامن الميلادي أنّ الإسلام هو عدوّها الأكبر الذي يهددها في المجالين العسكري والروحيّ، فاضطرّ العالم المسيحيّ إلى تعزيز ثقته بنفسه بوضع العدوّ في أكثر المواقف سلبيّةً».

• كلمة في طبيعة البحث

جعل المؤلف لمقدمة كتابه عنواناً هو (طبيعة البحث). وفي هذه المقدمة عالج المؤلف مسألتين جعلهما أساساً لبحثه:

---

(1) توماس كارلايل: **الأبطال**، ص 62 ترجمة محمد السباعي، دار المعارف، تونس، 1986.

ـ اختلاف مفهوم الدين بين المسلمين والنصارى.

ـ توظيف مفهوم الدين كما يراه إميل دوركهايم.

• اختلاف مفهوم الدين بين المسلمين والنصارى

يرى وات أن مفهوم الدين في الإسلام يختلف عنه في المسيحية، وهذا الاختلاف في المفهوم هو الذي عمّق القطيعة بين المسلمين والمسيحيين. يقول في مقدمة الكتاب:

«ماذا يعني الدين للرجل الغربي؟ في أفضل الظروف الدين بالنسبة للرجل العادي (المسيحي) يعني قضاء ساعة أو نحوها من أيام الأحد في ممارسات دينية تعطيه بعض القوّة والتأييد في تعامله مع مشاكل الحياة اليومية، وتشجعه على أن يكون محباً للآخرين، ون يحافظ على الآداب الجنسية ومعاييرها. ولا توجد إلا علاقة ضئيلة أو ربما لا علاقة على الإطلاق بين الدين والتجارة أو الأمور الاقتصادية أو السياسية أو الصناعية..وقد ينظر الأوربيون إلى الدين على أنه مسكّن جاء به أولئك المستغلون لعامة الناس بغرض إبقائهم تحت تبعيتهم. وتشير كلمة «الدين» في اللغة العربية عادةً غلى منهج حياة متكامل، فهو ليس أمراً فردياً، بل هو موضوع خاص وعام في نفس الوقت، هو شيء يخترق البنية الكاملة للمجتمع بطريقة يدركها جميع الناس، وهو يجمع بين العقيدة الدينية وأنماط من العبادة، ونظرية سياسية، ومنهج مفصّل للسلوك يشمل حتى الأشياء التي يضعها الأوربيون في آداب الصحبة العامة وأساليب التعامل (الإتيكيت). فإذا كانت هذه نظرة المسلم إلى الدين الإسلامي، فكيف ينبغي أن نصفه إلى الأوروبي؟»[1].

ويذهب Watt إلى أنّ هذا الإشكال في تباين المفهومين للدين يفضي إلى صعوبة أخرى، وهي أنّ آراء المسلم العادي والمسيحي العادي حول طبيعة الدِّين تختلف عن مفهوم الباحث العلمي لوظيفة الدين في المجتمع. وهو يعني بهذا، البحثُ عن سبيل آخرَ لدراسة مفهوم الدين خارجاً عن ذينك المفهومين. وهذا السبيل لا يوجد في نظره إلا عند فلاسفة علم الاجتماع، غير أنّ هؤلاء في نظره هم أيضاً مختلفون في مفهوم الدين. فهناك

(1) ما هو الإسلام؟ ص 10 من هذه الترجمة.

منهم مَن يدّعي بأنه يرى ـ وعلى أسس علميّة !![1] ـ أنّ الدِّين كان دائماً نوعاً من المخدِّر الذي يجعل الناس راضين عن الظلم الاجتماعي.

ونعتقد أن الاختلاف في مفهوم الدين بين المسلم والمسيحيّ ليس هو الذي عمّق القطيعة بينهما كما يزعم Watt، وإلا لما عاشت المسيحية وادعة في الشرق الذي هيمن عليه الإسلام، ولكنه تشبّع المسيحيين بالكراهية للإسلام والمسلمين لقرون عديدة من خلال الصور النمطية التي رسمها الغرب المسيحي للمسلمين ولنبي الإسلام. والمسيحيّ العاديّ الذي يتكلّم عنه المؤلف قد يكون متديّناً في الظاهر لكنه علمانيّ في باطنه، وهو نتاج طبيعيّ للحالة العقلية التي وصلت إليها أوروبا منذ القرن السابع عشر بعد أن قوّضت الفلسفة المادية والعلم أساسات المعتقدات النصرانية.

- **الثانية: الاعتماد على مفهوم إميل دوركهايم للدين في بحثه**

بسبب اختلاف مفهوم الدين بين الدارسين والباحثين يرى المؤلف أنّ السبيل الأجدى للدراسة هو اتباع منهج أقرب إلى منهج فيلسوف الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم الذي يعتبر الأفكار الدينية أفكاراً جماعية تمثّل حقائقَ اجتماعية. يقول Watt:

> «سيتبنى هذا الكتاب وجهة النظر المنهجيّة لعلم الاجتماع، ولكن لن يتبنى آراء مدرسة معيّنة من مدارسه. إنّ هذا الكتاب يتحرّك في نظرته الدقيقة إلى الدين في اتجاه نظرة شبيهة بنظرة دوركهايم»[2].

والعجيب هنا أن Watt الذي يزعم أنه يحترم فكرة الدين لم يجد سبيلاً للتعبير عن احترامه له إلا فكراً يسلب من الدين أهم ما فيه، فلا يراه إلا ظاهرة اجتماعية من صنع البشر، فلا معنى عنده للوحي ولا للنبوّة، وكلاها عنده محض تجريدات ذهنيّة ليس لها في عالم الواقع رصيد. وهذا بسبب فساد منهج دوركهايم الذي يسوّي بين الأديان، فلا فرق

---

(1) الزعم بأنّ الدين نوع من التخدير هو في حدّ ذاته تخدير لصرف النظر عن الوظيفة الحقيقية للدين. وما كان هذا شأنه فإنه أبعد ما يكون عن الأسس العلمية.

(2) ما هو الإسلام؟ ص 10.

عنده بين الديانات الوثنية البدائية في استراليا مثلاً والديانات الموحى بها من السماء، بل إنه يرى ضرورة فهم تلك الأشكال البدائية الأوليّة للديانات لتفسير الديانات الكبرى الحيّة في العالم. والمؤلف Watt يتورّط بخياره هذا إذ يجرّد مفهوم الدين من جوهره، من حيث يدري أو لا يدري، فيبقيه جثةً بلا روح يُتَرَحَّمُ عليها موهماً الآخرين بأنها وجهة نظر مبنيّة على احترام الدين. ولا أحسبه بفعله هذا برح ما وقف عنده غيرُه، ولا غادر ما ذهبوا إليه لأنه لا يعدو في الواقع منهجاً يستخفّ بالدين، منهجاً لا يختلف كثيراً عن المناهج المادية المنكرة لفكرة الدين والإلوهية والوحي والنبوّة.

والسبب في وقوع Watt في هذا المأزق ذلك المنهج التلفيقي الذي يتبعه وات في أغلب كتبه حيث يسعى دوماً للتوفيق بين الآراء المتباينة ظنّاً منه أنه بفعله ذلك يحترم جميع الآراء، ومخافة أن ينعت بأنه رجل دين لا يتجاوز مفهوم الدين عند رجال اللاهوت.

أمّا إميل دوركايم Émile Durkheim (1858–1917) فهو مؤسس علم الاجتماع الحديث، ومطوّر علم الاجتماع الوضعي الذي أسسه أوغست كونت Auguste Comte. ومن أشهر مؤلفاته: كتاب قواعد المنهج الاجتماعي Rules of the Sociological Method (1895)[1]، وكتابه عن الانتحار (Suicide 1897) ولعلّ كتابه الأشكال الأوليّة للحياة الدينية The Elementary Forms of Religious Life يُعدُّ عمدة الدراسات الاجتماعية للظواهر الدينية، وقد صدرت طبعته الأولى سنة 1912 أي قبل وفاته بخمس سنوات، ولذلك فإنه يمثّل أعلى درجات تطوّره الفكري، وهو الكتاب الذي يتضمن نظرياته في الدين التي يعتمد عليها Watt في كتابه هذا. وقد تُرجم هذا الكتاب إلى الإنجليزية عدة مرّات[2]. كما احدث أثراً كبيراً في فلاسفة علم الاجتماع من بعده، ونال حظاً كبيراً من

(1) ترجمه إلى العربية د. محمود قاسم و د. السيد محمد بدوي، ونشر ضمن سلسلة قراءات نقدية في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1988.

(2) ترجمه إلى الإنجليزية لأوّل مرة سنة 1915 **Joseph Ward Swain** وأعيد طبع الترجمة عدة مرات في السنوات 1926، 1954، 1957، 1964.

كما ترجمته **Carol Cosman** سنة 2001 إلى الإنجليزية، ونشر ضمن سلسلة كلاسيكيات أكسفورد العالمية Oxford World's Classics.

الدراسة[1]. والكتاب مع شهرته الفائقة لم يسلم من النقد. كما أنه يعكس نمطاً من التفكير كان سائداً في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

والاهتمام بالدين باعتباره ظاهرة دينية وُجِد عند أغلب الفلاسفة اللاهوتيين والماديين على حدٍّ سواء. ولا شكّ أنّ الاهتمام بالدين درساً وبحثاً غير الإيمان به حقيقةً. وكثير من الشكّاك في العصر الحديث انشغلوا بدراسة الظاهرة الدينية باعتبارات مدرسية أو منهجيّة مختلفة، وعلى رأس هؤلاء شيخ الشكّاك ديفيد هيوم David Hume (1711 – 1776) الذي اهتم بدراسة الدين بالرغم من إنكاره له باعتباره رسالة سماوية تمثل منهج حياة يدعو إليه الأنبياء والرسل. ولذا لا عجبَ أن يقول هيوم: «كلّ بحث متعلّق بالدين يعدّ ذا أهمية قصوى». وقد تسللت أفكار هيوم عبر كتابيه: التاريخ الطبيعي للدين The Natural History of Religion وحوارات حول الدين الطبيعيّ Dialogues concerning Natural Religion إلى علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر وعلى رأسهم أوغست كونت، الذي تحوّل عنده مفهوم الدين الطبيعي إلى مفهوم الديانة الإنسانية. ويرى هيوم اتباعاً لفكرة التطوّر القائلة بالانتقال من الأدنى إلى الأعلى أنّ الشرك هو دين الإنسانيّة الأوّل. يقول هيوم:

> «إذا أخذنا في الاعتبار ارتقاء المجتمع الإنساني من بدائيته الأولى إلى حالة الكمال الأكبر التي بلغها، فإنه يبدو لي أنّ الشركَ (الوثنية) كانت، أو ينبغي أن تكون، الدين الأوّل أو الأقدم في تاريخ البشرية»[2].

والشرك في رأيه، وهو الأفكار الدينية الأولى، لم ينشأ من التفكير في أحداث الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرّة التي تحرّك العقل الإنساني.

---

(1) راجع، مثلاً، كتاب **On Durkheim's Forms of Religious Life** من منشورات Routledge Studies in Social and Political thought (1998). وهو مجموعة من البحوث والدراسات عن كتاب الأشكال الأولية يتضمن 15 بحثاً لنخبة من الباحثين.

(2) Hume, The Natural History of Religion , p. 33.

وفكرة تطوّر التوحيد من الشرك ترجمها كونت في تقسيمه لتطوّر الفكر الإنساني حيث مرّ بمراحل ثلاث. المرحلة الأولى: اللاهوتية التي تبدأ بالفيشتية، فالشرك، ثم التوحيد. والمرحلة الثانية: الميتافيزيقية (التجريديّة) التي هيمنت فيها الفلسفة الماورائية على التفكير الإنساني. والمرحلة الثالثة: الوضعيّة، وهي أعلى مراحل التطور الفكري للإنسانية على حد زعم دوركايم.

وهذا ضرب من السفسطة التي تتمسح بالعلم، وهو مخالف تماماً للرؤية القرآنية التي تقول إنّ الأصل في العبادة التوحيد، ثم طرأ عليها الشرك. يقول الله تعالى:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾(الروم: 30)، ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف: 172).

ويقول النبيّ ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[1]، ويقول: «إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين وحُرِّمَ عليهم ما أحلَلْتُ لهم، وأمَرَتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا»[2].

والدراسات الحديثة في تفسير الأساطير والديانات القديمة كديانات وادي الرافدين ومصر القديمة التي تأسست على الآثار والعاديات القديمة التي تم اكتشافها في العقود الأخيرة، أثبتت أن عقيدة التوحيد موغلة في القدم مما يؤكد أنّ الشرك حالة طارئة وانحراف عن المنهج السويّ[3].

---

(1) متفق عليه.

(2) أخرجه الطبراني في الكبير، وابن حبان في صحيحه.

(3) للوقوف على المزيد راجع كتاب (دين الإنسان. بحث في ماهية الدين)، وكتاب (الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية) وكلاهما لفراس السواح. منشورات دار علاء الدين، دمشق.

ونحن نرى أنّ Watt لم يكن موفقاً تماماً فيما ذهب إليه من اختيار منهج يشبه منهج دوركايم. ولنمض إلى أبعد من ذلك قليلاً.

يقول دوركايم في مقدمة كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية) التي يعالج فيها موضوع دراسته، وعلم الاجتماع الديني، ونظرية المعرفة:

«نهدف في هذا الكتاب إلى دراسة أكثر الأديان المعروفة في الوقت الحاضر بدائيةً وسذاجةً من أجل تحليله ومحاولة تفسيره. ويمكن نعت نظام ديني ما بأنه أكثر بدائية عندما يتحقق فيه شرطان. لأول: عندما يوجد في مجتمع لا يمكن تجاوز مؤسساته أو نظامه. الثاني: عندما يمكن تفسيره دون استخدام أي عنصر مستعار من دين سابق. وسنشرع، نحن أنفسنا، في وصف تركيبة هذا النظام الديني بكلّ دقّة ونزاهة يمكن لأي اثنوغرافي أو مؤرخ أن يقدمها. ولكن مهمتنا لن تقتصر على ذلك، إذ أن علم الاجتماع يثير مشاكل أخرى غير الأثنوغرافيا والتاريخ، وهو لا يبحث عن معرفة الأشكال الماضية للحضارة ونهايتها وإعادة تشييدها، ولكن يمضي إلى أبعد من ذلك، شأن كلّ علم وضعيّ، حيث إنّ موضوعه هو تفسير حقيقة فعلية قريبة منّا، والتي يمكنها التأثير على أفكارنا وأفعالنا. وهذه الحقيقة هي الإنسان، وبشكل أكثر دقّة إنسان هذا العصر، ولذلك لا يوجد شيءٌ عداه يستحقّ اهتمامنا. ولهذا لن نمضي في دراسة دين ميّت مهجور لمجرد ذكر غرابته وتفرّده. وإذا اتخذنا ذلك موضوعاً لبحثنا فلأنه يبدو لنا أفضل من أي موضوع آخر يقودنا إلى فهم الطبيعة الدينية للإنسان، أو بمعنى آخر يوضح لنا مظهراً ثابتاً وجوهرياً من مظاهر الإنسانية، غير أن هذه المسألة لن تقبل دون اعتراضات قويّة. ويبدو أنه من الغريب جداً أن يتوجّب على المرء العودة إلى كلّ بدايات التاريخ الحقيقية من أجل الوصول إلى فهم الإنسانيّة كما هي في الوقت الحاضر. وهذا الأسلوب من الإجراءات يبدو، في هذا الموضوع الذي يعنينا على وجه الخصوص، متناقضاً في الظاهر Paradoxical. وفي الواقع، الديانات المختلفة غير متكافئة في القيمة والشرف، ويقال إنَ جميعها لا يحوي القدرَ نفسه من الصدق، ومن ثم يبدو أنه ليس بمقدور المرء أن يقارن بين أعلى أشكال الفكر الديني وأدناها دون أن تنزل الأولى إلى مرتبة الثانية»[1].

(1) E. Dorkheim , The Elementary Forms of Religious Life , p.1-2 translated by Joseph Ward Swain .

ودراسة الإسلام على هـذا النحـو شـأنه شـأن الـديانات البدائيـة في اسـتراليا فيـه إجحاف ظاهر، ومثل هذا المأخذ تنبّه إليه دوركايم نفسه فيما يتعلّق بالمسيحيّة، فقال:

«وإذا سلّمنا بأنّ العقائد البدائية للقبائل الأسترالية يمكن أن تساعدنا على فهم المسيحية مثلاً، فإن ذلك لا يستلزم ضمناً أنّ هذا الدين الأخير قد نشأ من نفس الذهنيّة التي أنشأت الأولى، وأنها قد تكوّنت من الخرافات نفسها وأنها تعاني من العيوب ذاتها»[1].

واختيار Watt لمنهج دوركايم في دراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية شيء لا يمكـن القبول به بسهولة لأنه منهج تعرض للنقد مبكراً مع صدور كتابه (قواعد المنهج في علـم الاجتماع)، وبعض هذا النقد ذكره دوركايم نفسه في مقدمة الطبعة الثانية لكتابـه (قواعـد المنهج في علم الاجتماع)، حيث أشار إليه بقوله: «لقد أثـار هـذا الكتـاب، لـدى ظهـوره لأوّل مرة، كثيراً من المجـادلات العنيفـة». والمؤلـف Watt بقبولـه اعتبـار الـدين ظـاهرة اجتماعية وفق مفهوم دوركايم، يعني تسليمه بتعريفـه للظـاهرة الاجتماعيـة، وشروطهـا، ومن تم تسليمه بأنّ الدين ظاهرة اجتماعية. فهل الدين ظاهرة اجتماعية حقاً؟.

يرى دوركايم أنّ الظاهرة الاجتماعية ليست شيئاً مادياً كظـواهر الطبيعـة، ولكنهـا جديرة بأن توصفَ بأنها «أشياء». فما حقيقة الـشيء في الواقـع؟ إنّ الـشيء يقابـل الفكـرة بمعنى أنّ معرفتنا له تأتي من الخارج عـلى حـين أنّ معرفتنـا بـالفكرة تـأتي مـن الـداخل. والشيء هو كلّ ما يصلح أن يكون مادةً للمعرفة، ولكن بشرط ألا تسمح لـه طبيعتـه بـأن يندمجَ في العقل الذي يدركه. وهو كلُّ ما لا نستطيع أن نكوّن لأنفسنا عنـه فكـرة تنطبـق عليه تمام الانطباق لمجرد قيامنا بعملية عقلية تحليلية. وهو كلٌّ ما لا يستطيع العقل إدراكه إلا بشرط أن يخرج من عزلته، وأن ينتقل بالتدريج وعن طريـق الملاحظـة والتجربـة مـن خواصه الأكثر ظهوراً والأقرب تناولاً إلى خواصه الأكثر خفاءً والأبعد غوراً[2]. ويشترط دوركايم لوصف الظاهرة بأنها اجتماعية شرطان:

---

(1) المصدر السابق والصفحة.

(2) دوركهايم : **قواعد المنهج** ص 23.

الموضوعية Objectivité والقهر Contrainte بمعنى أنها تحدث بفعل خارجي وليس بفعل داخلي ذاتي يصدر عن الفرد، وأنها تنطوي على قوة قاهرة تفرض بها على أفراد المجتمع ألواناً من السلوك والعاطفة، وتوجب عليهم أن يصبوا سلوكهم وتفكيرهم وعواطفهم في قوالب محدودة مرسومة. ويدلّ على وجود القهر الاجتماعي أنّ الفرد إذا حاول الخروج على إحدى الظواهر الاجتماعية، شعر بردّ فعل يقوم به المجتمع ضدّه، لأن هذا الأخير يشرف على سلوك الأفراد، ويستطيع توقيع العقاب على من تسوّل له نفسه التمرّد عليه.

الدين أو النزوع نحو التدين ليس مظهراً اجتماعياً ولا ظاهرة اجتماعية تصدر من الخارج. الدين كما بدأت تثبت الدراسات والبحوث شعور غريزي، أو بالمفهوم الإسلامي سلوك فطري يُفطر المرء عليه.

قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ (الروم: 30)، وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَا ۛ أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾ (الأعراف: 172).

والإنسان مجموع من حاجات عضوية وغرائز، وكلتاهما تحتاجان إلى إشباع. فالحاجات العضوية كالطعام والشراب، ومظهرهما: الجوع والعطش. وهذان لا بدّ من إشباعهما. وعدم إشباعهما يفضي بصاحبهما إلى الهلاك لا محالة، إذ من لا يأكل أو لا يشرب لوقت طويل يهلك ويموت. والغرائز المركبة في الإنسان كثيرة بطبيعة الخلق، وإشباعها ضروريّ، غير أنّ عدم إشباعها لا يفضي إلى الموت، ولكن تفضي إلى القلق والاضطراب. ويمكن حصرها في ثلاثة أصناف، وما عداها مظاهر لها:

غريزة النوع: ومن مظاهرها، الجنس، والحنان، والعطف

وغريزة البقاء: ومن مظاهرها حب التملّك، والحرص، والأمل، والطمع.

وغريزة التدين: ومن مظاهرها التقديس، والخشوع، والتقرّب لأشياء معيّنة.

فالتدين إحدى تلك الغرائز، وهي الفطرة المغروزة في الإنسان بطبيعة الخلق. فهو يبحث بطبعه عن إله يتعبّده، ولو كان حجراً، أو أرواح أسلاف. فالتديّن ينبعث من داخل الإنسان ولا يأتيه من الخارج، وهو بذلك ليس بظاهرة اجتماعية قاهرة. والأصل فيه حالة فردية تتحوّل فيما بعد إلى جماعة، فمجتمع.

وحتى من يزعم أنه لا يدين بدين وينكر وجود خالق للكون، فهو يدين في أعماق نفسه بشيء آخر كالمادة، أو الطبيعة، أو قوانين المصادفة. الدين ليس مؤثراً خارجياً يمارس نوعاً من القهر شأنه شأن العادات والتقاليد التي يصنعها المجتمع نفسه كما يصنع القوانين التي يلزم بها أفراده، ويعاقب كلَّ من يتجاوزها أو يعبث بها. إنه تجربة روحية ترسل في النفس الشعور بالطمأنينة والأمان، وتنبعث من أعماق الفرد أولاً، ثم تجدّ في البحث عن كلّ ما يؤيدها في الخارج من مظاهر كونية لتنتهي في نهاية المطاف إمّا بالإيمان بوجود خالق مدبّر لهذا الوجود ومصرّف له، لا يصدر فيه شيء إلا عن حكمة، أو لتنتهي إلى شكلٍ آخر من الاعتقاد لا يحمل من الدين إلا اسمه، ومن التديّن إلا رسمه. ولو تُرِكت هذه التجربة الشخصية للتديّن دون توجيه من الوحي لاختلطت مع المشاعر الباطنية الأخرى، ولاستوى الإيمان بالله، بعقيدة وحدة الوجود، والحلول، والاتحاد، والتناسخ وما يشبه ذلك من عقائد فاسدة.

النزعة التوفيقية في مؤلفات مونتغمري وات

يغلب على وات في أكثر مؤلفاته نزعة نحو التوفيق توشك أن تتحوّل إلى منهج يسلكه كلما عنّ له الجمع بين الأفكار الدينية الإسلامية والمسيحية التي تبدو متعارضة في الظاهر، ولكنها في رأيه متفقة في الباطن.

وهذا أسلوب في البحث، وإن تلفّع برداء التسامح، إلا أنه يفضي في نهاية المطاف إلى نوع من التلفيق الذي يشوّه حقائق الأشياء. إنّ البحث عن مواطن اتفاق أو قواسم مشتركة بين العقائد المختلفة لا بأس به في البحث العلمي بشرط ألا تكون تلك المواطن قواسم مشتركة بضروب من التأويل البعيد أو المتعسّف. فالزعم مثلاً أنه لا خلاف بين

العقيدة الإسلامية والعقيدة المسيحية في مسألة التوحيد زعم باطل، لأن التوحيد لا يجتمع مع الشرك البتة لا بتأويل بعيد ولا بتأويل قريب.

ولذلك فإن كثيراً من محاولاته التوفيقية مجانبة للصواب. يقول وات في كتابه الوحي الإسلامي في العالم الحديث مثلاً:

«وعلى هذا فإن انتقاد المسيحيين للإسلام، وانتقاد المسلمين للمسيحيين، رغم أنه انتقاد مقبول من الطرفين، بمعنى أنه يبدو حقيقياً من الناحية الموضوعية، إلا أنه لا يبدو نقداً حقيقياً من جانب المراقب النزيه»[1].

ويذهب وات في كتابه السالف الذكر إلى التبشير **بتوحّد فكر العالم واستيعاب المتناقضات**، وتقبّل الأديان بعضها لبعض بسبب ثورة الاتصالات، وانحسار تأثير الجغرافيا حيث أصبحت أطراف العالم أقرب من ذي قبل. وهذا سيقلل من تأثير الموروث الثقافي، ومعظمه ينحدر من قرون بعيدة. وبهذه الطريقة ستكون هناك حركة بطيئة ستتمخض في النهاية عن ثقافة متجانسة للعالم أجمع. وفي مثل هذه الثقافة المتجانسة المنتشرة عبر العالم كلّه ستكون المقارنة الموضوعية بين الأديان أمراً ممكناً. وأوّل هذا الكلام باطل وآخره صحيح. والباطل فيه أن التعايش بين الشعوب لا يستلزم بالضرورة رفع التناقضات الثقافية (الدينية) بينها، حيث يظلّ كلّ طرف متمسكاً بموروثه الثقافي. فتقارب الشعوب والأمم يعني إذاً تقارب الثقافات وليس التخلي عنها، وهذا يعني أنّ الافتراء على الآخر ونعته بنعوت كاذبة، كما كان يجري في القرون القديمة، بات اليوم متعذراً بسبب هذا التماس المعرفي والمادي.

***

(1) الوحي الإسلامي في العالم الحديث ص 219.

مقدمة

طبيعة البحث

ألقى توماس كارلايل يوم الجمعة 8 مايو سنة 1840 محاضرة عامة في مدينة أدنبرة موضوعها «محمد والإسلام»، وكانت الثانية في سلسلة من المحاضرات عن «الأبطال، وعبادة البطل، والبطولة في التاريخ». وكان عنوان تلك المحاضرة بالذات «البطل: نبياً». لم يكن كارلايل مؤهلاً ليكون مستعرباً أو متخصصاً في الشئون الإسلامية حتى يتسنى له الحديث في هذا الموضوع، إلا أن تلك المحاضرة تحتل مكاناً مرموقاً في تطور الدراسات الإسلامية في أوروبا، حيث إنه لأول مرة يتم التأكيد من خلالها على أن محمد كان صادقاً وأن الإسلام دين حقيقي من أساسه. ويعترف كارلايل صراحة بأنه اختار محمداً نبياً لأنه «لنا الحرية في الحديث عنه». لا شك أنه يقصد هنا أن بإمكانه رسم صورة في مخيلته عن التجربة الباطنية لمحمد دون أن تقيده اعتبارات الخروج عن الدين فيما لو اختار الحديث عن نبيّ إنجيلي. ونحن بدورنا يمكن أن نعترف بأنه في أغلب المحاضرة كانت شخصية محمد مجرد لوحة يعلق عليها كارلايل أفكاره حول الحياة الإنسانية. قد نبتسم لبعض عباراته الرنّانة مثل:

> **«آه، لا: لقد كان لابن البريّة هذا، ذي القلب العميق وذي العينين السوداوين المشعّتين والروح الاجتماعية العميقة، أفكار أخرى غير الطموح. إنها روح عظيمة صامتة، فقد كان أحد الذين جعلتهم الطبيعة صادقين، ولا يمكن أن يكونوا إلا جادّين»**[1].

مع ذلك، اضطر كارلايل، بسبب طبيعة الأهداف التي يسعى إليها، إلى أن يواجه الصعوبة الكبيرة التي تواجه أي أوروبي، بل أي غربي يدرس محمداً والإسلام. تكمن الصعوبة في أننا ورثنا تحيزاً متأصلاً يرجع تاريخه إلى الحرب الدعائية في القرون الوسطى، لقد أصبح هذا التحيز الآن معترفاً به. وقد أشارت الدراسات الحديثة إلى مراحل تكوين

(1) توماس كارلايل: «**الأبطال وعبادة البطل**»، طبعة 1890، صفحة 52.

الصورة الأوروبية عن الإسلام، والدوافع الكامنة وراء اختيار نقاط معينة بغرض التركيز عليها[1].

لقد بدأت أوروبا المسيحية تدرك منذ القرن الثامن الميلادي أن الإسلام هو عدوّها الأكبر الذي يهددها في المجالين العسكري والروحي، فاضطر العالم المسيحي إلى تعزيز ثقته بنفسه بوضع العدو في أكثر المواقف سلبية، مستنداً إلى بعض الأسس الموجودة فيه حقيقة. استمرت الصورة التي تكونت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر في السيطرة على النظرة الأوروبية إلى الإسلام. وحتى النصف الثاني من القرن العشرين لا يزال تأثيرها عالقاً، وطبقاً لهذه الصورة يعتبر الإسلام انحرافاً عن جوهر المسيحية، بل يعتبر ديناً وثنيّاً، فهو دين عُنف وانتشر بحد السيف كما أنه دين خالٍ من الزهد والتنسّك يكسب المؤيدين عن طريق القوادة لتلبية شهواتهم الجنسية، سواءً من هذا العالم أو في العالم الآتي. كان محمد ناشراً لمبادئ مزيفة، ولا يفكر من ورائها إلا في زيادة سلطته. وأشار كاهن إنجليزي إلى محمد في كتاب ألّفه سنة 1697 بأنه «دجّال شرّير»، وبأنه «العجوز الفاسق»[2]. بعدها بقرن تقريباً، لخّص إدوارد جيبون في كتابه «تاريخ تدهور الحضارة الرومانية وسقوطها» رأيه في شخصية محمد قائلاً إنه «أطلق العنان لشهوات الإنسان وأساء استخدام رسالة النبوّة». كان كارلايل مدركاً لقوة هذه الصورة، ولذلك هاجمها بقوله:

> **«إن افتراضنا الحالي بأن محمد كان دجّالاً ماكراً يجسّد الزيف بعينه، وأن دينه لا يتعدى أن يكون كتلة من الحماقة والشعوذة، أصبح أمراً لا يمكن لأحد أن يدافع عنه، فالأكاذيب، التي كانت الغيرة الصادرة عن حسن نية سبباً في تجميعها حول هذا الرجل، أصبحت تجلب الخزي لنا نحن فقط»[3].**

وقد أصرّ كارلايل على أن مثل هذه المفاهيم تجعل نظرة المنادين بها إلى العالم ضرباً من الهراء، فيقول:

---

(1) مثلاً كتاب دانييل: «الإسلام والغرب».

(2) انظر همفري بريدو في: «صفة الدجّال الحقيقية متمثلة تماماً في حياة محمد».

(3) كتاب كارلايل المصدر السابق صفحة 40. الاقتباس الذي يلي مأخوذ من صفحة 41.

> «كانت الكلمة التي نطق بها هذا الرجل، ولا تزال هداية لمائة وثمانين مليوناً من البشر طوال الألف ومئتي سنة... هل سنفترض أن ما عاش له ومات في سبيله العديد من مخلوقات الله كان عبارة عن قطعة بائسة من الشعوذة الروحية؟ أنا من جانبي لا أستطيع أن أكوّن مثل هذا الافتراض... وسيكون الإنسان حائراً تماماً في كيفية نظراته إلى هذا العالم إذا ما تطورت الشعوذة بهذه الكيفية وأصبحت تقدّس».

سيكون من المملّ إضافة اقتباسات أخرى في هذا الاتجاه، أو التأكيد على إصرارنا على النقاط التي تم عرضها. مع ذلك ينبغي ألاّ نسمح لأنفسنا بنسيان كون أننا لم نتخلص بعد تماماً من تبعات الماضي، وبالتالي، لكي نفهم جوهر الإسلام يستحسن أن نتبع خطة كارلايل في دراسة محمد، والتي تقول: «أنا أنوي ذكر كل ما هو خيّر فيه وبأقصى ما أستطيع من أنصاف، فهو الطريق إلى الوصول إلى سرّه».

يعتبر التحيّز إحدى المشكلات التي تواجه الدارس الأوروبي أو الأمريكي للإسلام. فبمجرد أن يبدأ الدارس في وصف الإسلام بأنه «دين القرآن» أو «دين الستمائة مليون مسلم اليوم»، يُدخل مقولةً لا تلائم الموضوع ألا وهي مقولة «الدين». فماذا يعني الدين بالنسبة للرجل الغربي الآن؟ في أفضل الظروف الدين بالنسبة للرجل العادي يعني قضاء ساعة أو نحوها من أيام الأحد في ممارسات دينية تعطيه بعض القوة والتأييد في تعامله مع مشاكل الحياة اليومية، وتشجعه على أن يكون محباً للآخرين، وأن يحافظ على الآداب الجنسية ومعاييرها. ولا توجد إلا علاقة ضئيلة أو ربما لا علاقة على الإطلاق بين الدين والتجارة أو الأمور الاقتصادية أو السياسية أو الصناعية. وفي أسوأ الأحوال يغذّي الدين نزعة الرضا عن النفس لدى الأشخاص الناجحين ويولد لديهم شعوراً بالاعتداد بالنفس. وقد ينظر الأوروبيون إلى الدين على أنه مسكّن جاء به أولئك المستغلّون لعامة الناس بغرض إبقائهم تحت تبعيتهم. فلكم تختلف عند المسلم مدلولات لفظة (الدين) الواردة في الآية: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (آل عمران: 19).

تشير كلمة «دين» في اللغة العربية عادة إلى منهج حياة كامل، فهو ليس أمراً فردياً خاصاً يمسّ الحدود الخارجية لحياة الفرد، بل هو موضوع خاص وعام في نفس الوقت،

هو شيء يخترق البنية الكاملة للمجتمع بطريقة يدركها جميع الناس. وهو يجمع بين العقيدة الدينية وأنماط من العبادة، ونظرية سياسية، ومنهج مفصل للسلوك، يشمل حتى الأشياء التي يضعها الأوروبيون في آداب الصحة العامة وأساليب التعامل (الإتيكيت). فإذا كانت هذه نظرة المسلم إلى الدين الإسلامي، فكيف ينبغي أن نصفه إلى الأوروبي؟ هذه الصعوبة التي فرغنا من تناولها تقود إلى صعوبة أخرى. فآراء المسلم العادي والمسيحي العادي حول طبيعة الدين تختلف عن مفهوم الباحث العلمي لوظيفة الدين في المجتمع. بطبيعة الحال لا يوجد اتفاق بين الباحثين العلميين وأصحاب النظريات أو علماء الاجتماع. فهناك من يدّعون بأنهم يرون ـ وعلى أسس علمية ـ أن الدين كان دائماً نوعاً من المخدّر الذي يجعل الناس راضين عن الظلم الاجتماعي. يبدو أن هذا تعميم مبنيٌّ على قدر محدود من المعلومات التي اقتبست من التاريخ الأوروبي الحديث، فمعظم الذين درسوا الدين بشكل موسع، اعترفوا بدوره الإيجابي حتى وإن لم يصلوا إلى درجة (إميل دوركايم) الذي اعتبر «الأفكار الدينية أفكاراً جماعية تمثل حقائق اجتماعية»[1]. يبدو أن هناك شيئاً غير عادي حول مكانة الدين في الغرب المعاصر، فهو يظهر بمظهر الشيء الهامشي، وربما كان هذا الوضع صحيحاً في واقع الأمر. ونتيجة لهذا يوجد بالضرورة شيء من التحيّز في مفهوم الرجل الغربي العادي للدين سواءً كان مُتديِّناً أو غير متديّن. وللوقوف في وجه هذا التحيز، ومحاولة إيجاد أرضية مشتركة بين المسلم والمسيحي، سيتبنّى هذا الكتاب وجهة النظر المنهجية لعلم الاجتماع ولكن لن يتبنّى آراء مدرسة معينة من مدارسه. إن هذا الكتاب يتحرك في نظرته الدقيقة إلى الدين في اتجاه نظرة شبيهة بنظرة دوركايم.

يمكن القول إنّ الدين يؤدي وظيفة مهمة في حياة المجتمع، بل إنه يمكّن المجتمع من أن يصبح مدركاً لذاته ولطبيعته العميقة. ويقوم الدين بهذا الدور عن طريق رسْم خطة أساسية تمتزج فيها جميع نشاطات المجتمع، اقتصادية واجتماعية وفكرية. وفي الديانات العليا تأخذ هذه الخطة شكل نظام متكامل من الأفكار أو النظرة الكونية التي قد تحويها كتب مقدسة مفصلة كالإنجيل أو القرآن. وبالرغم من أن النظرة الدينية للكون

(1) العبارة الخاصة بدوركايم استعملها جينسبرج صفحة 231.

ينبغي أن تكون مع النظرة العلمية المعاصرة، فهي ليست مشابهة لتلك النظرة حيث إنَّ النظرة الدينية مرتبطة بالممارسات والعبادات الدينية ولا يمكن فصلها عنها بكيفية تجعل من الصعب غالباً القول أيهما يأتي في المرتبة الأولى. أي بمعنى القول بما إذا كانت الممارسة مبنية على نظرة ثابتة ومعروفة للكون، أم أن ممارسة سابقة معترف بها قد بررها لاحقاً الجزم بأن العالم يملك هذه النظرة.

بخصوص جوهر النظرة الكونية، سأستعمل كلمة «رؤيا»، وسأشرح ميزات استعمالها في الفصل الأول. بصفة عامة سنكتشف أن الرؤيا الإسلامية تتخلل وتشكل حياة المجتمع بكامله وحياة الأفراد في المجتمع الإسلامي. وهذا لا يعني أن الرؤيا أو العقيدة الدينية تتحكم بشكل مطلق في الحياة بكاملها، لأن هناك عدة جوانب أخرى لها نوع من الاستقلالية ولكنها تمارس نوعاً من التحكم أو الضغط على الجميع. مثل هذا الفهم لوظيفة الدين هو أقرب إلى فهم المسلمين للدين منه إلى المفهوم الغربي العادي له ولكنه يضع تركيزاً أكثر على الجوهر[1]. صعوبة أخرى في الإجابة عن هذا السؤال تكمن في الطبيعة الوجودية للسؤال. معظم هذا الكتاب سيكون تاريخياً، ومع ذلك فهو ليس دراسة تاريخية في الأساس، فهو يتعامل مع السؤال: ما هو الإسلام؟. والإسلام حقيقة معاصرة. فكما لا تستطيع أن تحدد ما هو الطفل ـ وهو حقيقة معاصرة أخرى ـ دون الأخذ في الاعتبار ماذا يمكن أن يصبح فيما بعد، فأنت لا تستطيع أن تحدد ما هو الإسلام دون الأخذ في الاعتبار إمكانياته المستقبلية. ومهما كانت نظراتنا إلى مكانة الإسلام في الحياة المعاصرة، سواء نظرنا إليه على أنه هامشي أو مؤذي أو أساسي، فإن مواقفنا الشخصية ستضطرب بسبب حقيقة الإسلام. شيء مألوف أن نسير في اتجاه وضع سماه البعض «ما بين الديانات». ويشيرون بذلك إلى عالم يختلط فيه معتنقو الديانات الكبرى بعضهم ببعض على نحو لم يسبق له مثيل. ولأن عالمنا أصبح «عالماً واحداً» في العديد من المظاهر الخارجية، أصبحت الضغوط تتجمّع من أجل هيمنة ديانة واحدة. ويقال إن

(1) مبررات أخرى لبعض العبارات هنا حول الدين يمكن الرجوع إليها في كتبي «الإسلام والتكامل الاجتماعي» و«الحقيقة في الديانات».

العديد من الديانات تتنافس لشغل مكان «الديانة الواحدة». الإسلام أحد المتنافسين، بل منافس قوي لكل من المسيحية وللمذهب الإنساني. ومن المرجح أن يكون معظم القارة الأفريقية تحت سيطرته مع حلول سنة (2000)، علماً بأنه في تزايد في منطقة جنوب شرقي آسيا. وعندما يهدد الإسلام فهمنا لديننا في هذا العالم (سواء كان الدين المسيحية أو الماركسية أو المذهب الإنساني أو غيرهم)، ومن ثمّ يهدد فهمنا لأنفسنا، فكيف نستطيع أن نكون موضوعيين في حكمنا عليه وفي تقييم إمكانياته؟ ربما لم يكن (توماس كارلايل) مرشداً سيئاً إجمالاً، بالرغم من أنه أطلق العنان لخياله بعض الشيء. فقد كان يبحث في تفاصيل الإسلام عن تلك الجزئية التي تهم جميع البشر. ورأى محمداً وأتباعه يصارعون قدر الإنسان في هذا الوجود، ويصارعون الحاجة لإدراك شيء ذي قيمة في حياتنا الفانية ويقومون بذلك في عالم مليء بالألم والمعاناة والظلم والقلق وكذلك بالبهجة والإنجازات. كلمة إسلام اسم مشتق من فعل وتعني «استسلام المرء» (إلى الله). يتوسع كارلايل في هذه النقطة بطريقته الخاصة قائلاً:

> «... وبعد ذلك الإسلام أيضاً، أي ينبغي أن نَسْتسلم إلى الله، أي أن تظل قوانا جميعها في استسلام تام إليه مهما فعل بنا، من أجل هذا العالم ومن أجل العالم الآخر».

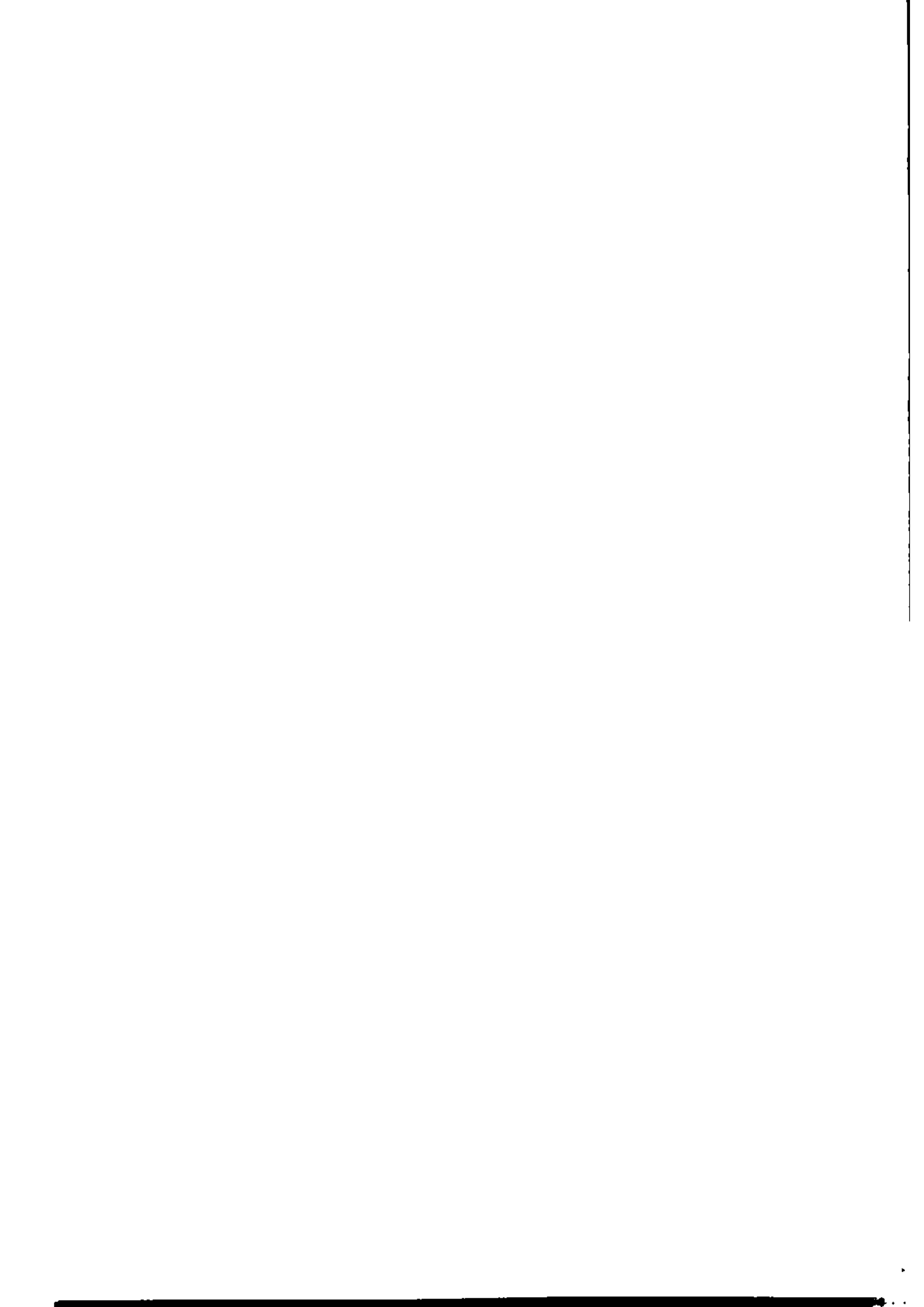
ويقتبس مقولة (جوته): «إذا كان هذا إسلام ألسنا جميعاً نعيش في إسلام؟» ويضيف كارلايل بعد ذلك:

> «إن أقصى درجات الحكمة بالنسبة إلى الإنسان ألا يستسلم للحاجة ـ والحاجة ستجعله يستسلم ـ بل يدرك ويؤمن تماماً بأن الشيء القاسي الذي تفرضه الحاجة هو الشيء الأفضل والأكثر حكمة، وهو الشيء المطلوب. ولكي يوقف إدعاء الإنسان الجنوني بأنه يتأمل في هذا العالم الإلهي مستخدماً عقله المحدود ولكي يدرك أن هذا العالم به قانون عادل ـ بالرغم من أن ذلك يتجاوز فهم الإنسان ـ وأن روح ذلك القانون جيدة... الإنسان مستقيم ولا يُقهر ويتمتع بفضائل عدة ويسير على طريق الانفتاح وبالذات عندما يربط نفسه بالقانون الكوني العميق، رغم جميع القوانين الاصطناعية والمظاهر المؤقتة وحسابات الربح والخسارة. والإنسان منتصر ما دام منسجماً مع القانون الأساسي

وليس منتصراً بالعكس. وبالتأكيد أولى خطوات الانسجام معه أو السير في مساره هو أن يعرف الإنسان بذاته ماهيته وأنه خيّر، وخيّر وحده. هذه هي روح الإسلام وهي بالضبط روح المسيحية... والمسيحية تأمرنا أيضاً أن نستسلم أولاً وقبل كل شيء إلى الله»[1].

وحيث إننا نحن الغربيين نعمد إلى التركيز على موضوع التجربة الباطنية في الدين فمن المرجح أننا سنقدر قيمة الإسلام لو أننا بدأنا من حيث بدأ (كارلايل). حينها سنرى أن الإسلام يعبر عن رؤيا للعالم والحياة ليست بعيدة عن رؤية المسيحية واليهودية. وستكون الاختلافات بينها راجعة أساساً إلى الاختلاف في الوسط الاجتماعي وفي دلالات اللغة وتصنيفاتها. ستتمكن من أن ننظر إلى الإسلام كدين نستطيع أن نتعلم منه الكثير (كما تعلم كارلايل بالتأكيد). ومن هنا سنستطيع أن ندرك أن الإسلام أكثر من مجرد عامل ديني بالمعنى الغربي الضيق. سننظر إليه على أنه تلك القوة الهائلة المؤثرة في الشئون الدولية والتي ـ بالرغم من كره السياسيين الفرنسيين لها ـ كان لها النصيب الأكبر في وضع حد لمائة وثلاثين سنة من المجهودات الفرنسية في الجزائر. وعندما ننظر إلى المستقبل، سنعرف أن الإسلام ـ بسبب الجانب الباطني فيه والذي ركّز عليه كارلايل ـ قادر على تقديم مساهمات مهمة في تنظيم عادل ومستقر للعالم الواحد. مدى أهمية هذه المساهمات، لا نستطيع أن نقرر بعد.

(1) كارلايل: المصدر السابق صفحة 52.



الجزء الأول

الرؤيا المحمديّة

الفصل الأول
طبيعة الرؤيا

جوهر الدين:

شاع في القرن التاسع عشر افتراض أن المرء إذا أراد أن يكتشف كنه أي شيء لابد له من الرجوع إلى شكله الأصلي المبكر. وكان هذا الافتراض مقبولاً في عصر اتّسم بالتغيرات السريعة، وكان لا بد من إحداث تعديلات جوهرية ترتّب عنها إلغاء العديد من الأنماط القديمة، فأصبح من السهل السخرية من أي طقس من الطقوس أو عادة من العادات لم يوافق عليها المصلحون بمجرد الجزم بأنها كانت جزءاً من الحياة البدائية المتوحشة. وآمل أننا أصبحنا ندرك الآن أن ذلك يشبه تماماً القول بأن شكسبير طفل صغير بمجرد أنه كان طفلاً في يوم من الأيام. وفي الحقيقة لم يكن شكسبير مجرد طفل في ثوب رجل ناضج ولم تكن ديانات العالم الكبرى اليوم مجرد وحشية بدائية في ثوب متحضر. ولكي نقف على حقيقة الديانات لابد لنا من التمعّن في صيغها المتقدمة. وإذا سئلنا عن الفرق بين البوذية والهندوسية والإسلام والمسيحية فإننا ربما نشير إلى قائمة عقائدها القطعية، إلا أن ذلك يبدو أمراً سطحياً بعض الشيء، ونشعر في أعماقنا بأن ثمة فرقاً أكثر عمقاً وجوهرية. إن الفرق فعلاً أعمق من هذه الصياغات اللفظية، فهو يمسّ جوهر الدين نفسه، وعندما استخدمُ كلمة «رؤيا» فأنا أعني ذلك الجوهر أو ذلك الجزء الأساس من الدين. فرؤيا أي دين من الأديان هي نظرته إلى الكون وتعامله معه؛ هي باختصار أجابته عن السؤال: ما هي الحياة وكيف يمكن أن نعيشها؟ إن الجوانب النظرية والعملية للسؤال والجواب كليهما غير قابلة للانفصال حيث يكمل أحدهما الآخر. وربما نميل عند حديثنا عن الرؤيا إلى التفكير في الجانب النظري فقط وهذا لا يعتبر في حد ذاته مغالطة شريطة أن نتذكر أن النظرية لا تنفصل عن التطبيق. إذاً إجابتي عن السؤال ما هي الحياة لن تكون سليمة ما لم أكن أعيش هذه الحياة وأفكر فيها في نفس الوقت.

وينبغي ألاّ نعرّف رؤيا أي دين من الأديان، كالبوذية مثلاً، من خلال صياغاتها الدينية أو الفلسفية. لا شك أن هذه الصيغ تعبر عن الرؤيا ولكن جوهر الرؤيا نفسها أعمق من ذلك وأبسط في آن واحد. وهذه الصياغات لا ترهق الرؤيا وتستنزفها إلا بمقدار ما يستنزف الوصف اللفظي منظراً طبيعياً أو صورة لمنظر طبيعي. وتعتبر الصياغات دلالة على الطبيعة المميزة لهذه الرؤيا ولكنها وضعت أو اختيرت بطريقة خاصة أساسها النظرة إلى تهذيب المجتمع وتنويره، وغالباً ما يستطيع عالم الاجتماع أو الدارس لتاريخ الديانات أن يبيّن باختصار أكثر العناصر التي تميز الرؤيا، مما يمنحه ميزة نحو تحقيق أهدافه.

وهكذا يمكن القول إن الإسلام ينظر إلى هذا العالم على أنه تحكمه قوة خيّرة تعمل لصالح الإنسان، بالرغم من شدّتها وصرامتها، بحيث لا تصبح حياة الإنسان خيّرة وهانئة إلا إذا امتثل لهذه القوة. يضاف إلى ذلك أن الطبيعة الخيرة للحياة البشرية تسمو فوق الزمان والمكان. وقد يجد مؤرخ الديانات أن هذا الوصف القصير يفي بالغرض لخدمة أهداف معينة، بالرغم من أنه قد يحتاج في خدمة أهداف غيرها إلى وصف كامل وبتوكيد يختلف[1].

لا يوجد بالضرورة تناقض بين الأوصاف المختصرة من هذا النوع وبين الصياغات الفكرية الرسمية للعقيدة، فكلاهما حقيقي ولكن من الناحية البيانية. ويمكنني هنا التعرض باختصار لمفهوم الطبيعة البيانية للأفكار الدينية حيث إنني تعرضت له بالتفصيل في مكان آخر[2]. كان معروفاً منذ القدم أنه لابد للكلمات في السياقات الدينية من أن تفهم بمعانيها المجازية أو القياسية، ولكن لسوء الحظ اكتسب هذا المفهوم صفة عدم الواقعية في عصرنا الحاضر إذ أن ما هو حقيقي من الناحية المجازية قد لا يكون حقيقياً في واقع الأمر. ولتجنب هذه الدلالة أقترح استعمال كلمة «بياني». فإذا نظرنا إلى أي خريطة أو أي رسم بياني ندرك أن الشيء الذي يمثله الرسم لا يمثل الشيء كما هو على أرض الواقع.

(1) انظر وات (6) صفحة 14.

(2) نفس المصدر صفحة 126-127.

فخريطة أي مدينة أو بلد من البلدان ليست نسخة طبق الأصل لأي منهما. ومع ذلك فالخريطة في حدود المقاييس والألوان وغيرها تمثل خصائص ومظاهر معينة من تلك المدينة أو ذلك البلد بحقيقة مطلقة. وترسم الخريطة عادة لخدمة أغراض معينة، فلنقل لبيان الطرقات بين مدينة وأخرى مثلاً. وتؤدي هذه المهمة على أكمل وجه (إذا افترضنا أنها خريطة جيدة)، ما دمنا نلتزم بمصطلحاتها، ولا نتوقع مثلاً أن الطريق المرسوم باللون الأحمر على الخريطة هو أحمر اللون على أرض الواقع. قد ننظر إلى الخريطة على أنها رسم بياني من نوع خاص أو ننظر إلى الرسم البياني على أنه خريطة مبسطة جداً.

يعتبر العديد من الأفكار الدينية بيانية بهذا المعنى، فهي تشير ـ بشكل متعارف عليه ـ إلى ملامح معينة من الكون وفي الحياة البشرية. وتفعل ذلك بغرض تمكين الإنسان من حياة سعيدة. وتؤدي الأفكار هذه الوظيفة ما دام الناس يراعون المصطلحات المتفق عليها. وجزء من هذه المصطلحات إدراك أن عبارات مثل «يد الله» أو «وجه الله» لا تعني ضمناً وجود جسم من لحم وعظم وبقية ملامح الجسم البشري الأخرى. وجزء آخر من المصطلحات المتعارف عليها إدراك أن وظيفة مثل هذه الأفكار محدودة. وإذا أُخذت هذه الأفكار بالطريقة الصحيحة فهي تمكن الإنسان من حياة سعيدة ولكن ليس من بين أهدافها إشباع شغف الإنسان لمعرفة الكون معرفة نظرية متكاملة. كان علماء المسلمين مدركين لهذه الإشكالية وقد أصرّ العديد منهم على أن موضوع خلع الصفات البشرية على الله ينبغي أن ينظر إليه «بلا كيف»، أي بدون تحديد الحالة التي ينبغي أن ينظر إليه بها (سواء كانت مجازية أو حَرْفية أو غيرها). ويمكننا أن نصوغ هذا بطريقة أخرى فنقول إن الإنسان قد يقوم باستجابات عملية كافية لهذه السلسلة من الأفكار التي تعتبر عبارة «يد الله» جزءاً منها، بالرغم من أنه لا يستطيع أن يعبر عن هذه الأفكار بلغة أخرى.

وما يبدو أنها تعبيرات بديلة ـ مثل الوصف المختصر الذي يعطيه العلماء للدين، والصياغات الرسمية لعقائده ـ لم تكن في الواقع مترادفة، ولكنها كانت أشكال بيانية رُسمت على مبادئ مختلفة ولأهداف مختلفة، بالرغم من أن كليهما تعبير عن نفس الرؤيا.

ويدخل ضمناً فيما قلناه آنفاً التفريق بين الرؤيا بمعنى النظرة إلى هذا الكون وبين التعبير اللفظي أو العقلي عن تلك الرؤيا. وينتج عن ذلك التفريق احتمال اكتساب المرء إلماماً عقلياً بأساليب التعبير عن الرؤيا بالأفكار والكلمات دون أن يشارك في الرؤيا مشاركة فعلية، أي بدون أن ينظر إلى الكون بتلك النظرة. ويمكننا القول أن أولئك الذين يشاركون في الرؤيا هم في الواقع «يدخلون في صلبها» أو يجعلونها رؤيتهم أو أنهم يؤمنون بالقيم التي جاءت بها. وتعتبر هذه جميعها أساليب للتأكيد على أن الرؤيا أبعد من مجرد المعرفة العقلية، وينبغي أن تُقبل كأساس للحياة. من جهة أخرى قد يفسّر هذا كيف يمكن أن تختفي الرؤيا، فقد يحدث أن يصبح معتنقو دين من الأديان مكتفين بمجرد الإلمام بأفكاره دون أن «يدخلوا» في الرؤيا الخاصة به. ونظراً لأن الرؤيا هي الطريقة التي ينظر بها إلى الكون ونتعامل معه في آن واحد، فهذا يعني بالضرورة أن الرؤيا شيء لابد أن نعيشه في حياتنا. ويعني أنها لابد أن «تتجسّد» في حياة الأفراد والجماعات على حد سواء، باعتبار أن الإنسان حيوان اجتماعي، وقد توحي الاقتباسات المنقولة عن «توماس كارلايل» بأن تجسيدها في حياة الفرد هو الأساس وأن تجسيدها في حياة المجتمع يأتي نتيجةً أو يأتي في المرتبة الثانية. الواقع أن الموضوع ليس بهذه الكيفية على الإطلاق وأن التركيز على الفرد يأتي أساساً من القرن التاسع عشر. وها هي ذي سورة قريش إحدى أوائل سور القرآن تدعو قبيلة قريش التي تسكن مكة إلى أن يحمدوا الله على نعمته. أما في الأماكن التي تتلاشى فيها الرؤيا فقد يصبح على الناس أن ينطلقوا من بدايات التجربة الفردية، ولكن هذا لا يمكن تطبيقه بشكل موسع ما لم يتم تناول الفرد من خلال مجتمعه. ومن المؤكد أن يقود ذلك بعدها إلى التجسيد الاجتماعي للرؤيا. بهذا الفهم للرؤيا يمكننا أن نقدم تعريفاً ملائماً للغرض من العبارة ألا وهو تجديد الرؤيا أو إحياؤها. وهذا يتمشى مع ما قاله «دوركايم» من أن المهمة الأساسية للدين هي «أن يجعلنا نتصرف ويساعدنا على أن نعيش». وأن العبادة في شكلها الخارجي هي مجموعة من الوسائل التي يمكن بها أن نجدّد الدين أو نعيد تجديده من حين لآخر[1].

---

(1) دور كايم صفحة 416 وما بعدها.

اعتماد الرؤيا على غيرها:

أصبح العلماء في القرن التاسع عشر مشغوفين بمسائل المصادر الأدبية أو التاريخية وبشكل عام بمسائل تتبع سلفية الأفكار والممارسات. هذا الشغف كانت له علاقة بالشهرة التي نالتها نظريات داروين في التطور وكذلك الاعتقاد الذي كان سائداً بأنك إذا استطعت معرفة أصل الشيء فإنك عرفت ماهيته، ولكن هذا الإجراء الأكاديمي أُسيءَ استعماله واستخدم كمبرر لإصدار أحكام تنتقص من أي شيء لا يعجب الباحث، ومن هذا المنطلق قيل بأن القرآن عبارة عن مختارات رديئة من الأفكار المأخوذة من الإنجيل، وأن الفلسفة العربية ربيبة للفلسفة اليونانية. طبيعي أن يعترض المسلمون على مثل هذه الأحكام، فهي تعتبر سوء فهم وتشويه لما اكتشفوه، وسيكون من الطريف معرفة الأصول الأدبية لمسرحية (هاملت) مثلاً والمصادر التي أخذ منها شكسبير هيكل القصة، إذ أن ذلك سيقودنا إلى معلومات طريفة ومختلفة. إلا أن ذلك لن يبيّن لنا أين تكمن عظمة هاملت. بعبارة أخرى قد تشبع دراسة المصادر والأصول فضولنا الفكري وتطلعنا على بعض الآليات التي تلعب دوراً ثانوياً في عملية الخلق الأدبي، ولكن العمل العبقري الخلاق قد يخدع هذه الدراسات. وإذا أخذنا القرآن كاقتحام جديد للفكر الإنساني، فدعنا نحاول أن نحدد علاقته بالفكر الذي سبقه.

لقد جاءت الرؤيا الإسلامية (التي وردت في القرآن) إلى أحد مواطني مكة حوالي سنة 610 ميلادية، وقد أَشْرَك فيها بعض أبناء قومه. ونحن نعرف الآن بعض الشيء عن النظرة الفكرية لأهل مكة في ذلك الوقت. وقد أخذنا بعض المعلومات مما ورد في القرآن أو تضمنه، وبعضها الآخر من الشعر الجاهلي ومن القصص التي تتناول حياة محمد وصحبه، ولكن مصادر المعلومات هذه تعترضها عقبات. فالقرآن يعتبر دليلاً معاصراً ولكن تفسيره صعب في بعض الأحيان، كما أنه يصعب أحياناً معرفة إن كان الشعر الجاهلي صحيحاً، بالرغم من أن معظمه صحيح بالفعل، يضاف إلى ذلك أن القصص التي تدور حول محمد غالباً ما تعكس نظرة القرنين الأول والثاني. وبالرغم من هذه الصعوبات فإن مفهومنا للنظرة الفكرية السائدة في مكة حوالي 610 صحيح في إطاره

العام. يتلخص جوهر هذه النظرة في أن العالم الذي طوره العرب كان نتيجة لخبرتهم كبدو في الصحراء إضافة إلى العديد من الأفكار المسيحية واليهودية والفارسية التي تدفقت على أهل مكة بطرق مختلفة، فقد كانت هناك مستوطنات يهودية في عدة مناطق من الجزيرة العربية مثل المدينة وخيبر. كما جاء التأثير المسيحي من عدة قنوات كقيام أهل مكة برحلات تجارية إلى الشام حيث كانوا على اتصال ببعض المسئولين وربما بعض الرهبان فيها. كما كانت اليمن تحت سلطان الحكم الحبشي المسيحي طوال نصف القرن السادس فزارها تجارها مكة، وربما زاروا الحبشة أيضاً. وكانت المسيحية آخذة في الانتشار بين العديد من القبائل البدوية. وكانت الجزيرة العربية على اتصال بالفرس من خلال الحكام اللخميّين في الحيرة (على الحدود بين الصحراء والمنطقة الزراعية في العراق) وأخذت الكثير من ثقافتهم المادية والفكرية.

نتيجة لكل هذه التأثيرات أصبحت نظرة أهل مكة إلى العالم مزيجاً مختلطاً. فبالرغم من أنه ما زال هناك العديد من أماكن عبادة الآلهة التي يرتادها عامة الناس في الجزيرة العربية، فإن أهل مكة ـ شأنهم في ذلك شأن وجهاء الجزيرة العربية ـ لم يكونوا مؤمنين فعلاً بهذه الآلهة. ويقال إن أبا سفيان أخذ صوراً مصغرة للاّت والعزّى معه لقتال المسلمين في أُحد، لكن ذلك كان بدون شك لرفع معنويات عامة الناس. وكان أهل مكة يعرفون أن اليهود والمسيحيين يعبدون إلهاً واحداً (يسمى الله في اللغة العربية). وقد استهوى هذا التوحيد البعض منهم. وفي بداية القرن السابع كان لاعتناق المسيحية أو اليهودية دلالات سياسية، فقد كانت للمسيحية علاقات وثيقة بالإمبراطوريتين الأثيوبية والبيزنطية بينما كانت لليهودية صلات وثيقة بالإمبراطورية الفارسية، لذلك اضطر أهل مكة، لكي يحافظوا على تجارتهم مع اليمن الفارسية والشام البيزنطية، إلى أن يقفوا على الحياد (بالرغم من أنهم تعرضوا لضغوط مستمرة للانضمام إلى هذا الجانب أو ذاك). ليس بمستغرب إذاً أن يكون عدد الذين اعتنق المسيحية من أهل مكة قليلاً. ويقال إنّ أولئك الذين لم يكونوا راضين عن وجود فر ديني كانوا في الواقع يبحثون عن توحيد خالٍ من الشروط والارتباطات السياسية،

وأحسن وصف لموقفهم هو أنهم كانوا يبحثون عن «توحيد غامض». ونظراً إلى أنهم يميلون إلى الإيمان بإله واحد، لم تكن لهم ممارسات دينية عملية، واعتبروا أن عقيدتهم منسجمة مع الاعتراف بالكائنات التي تمثلها الأصنام.

وحَدَثَ في مكة سنة 610 قلق اجتماعي حاد يمكن إرجاع أصوله بالدرجة الأولى إلى الانتقال من فترة اقتصاد البادية إلى اقتصاد التجارة، فأسلاف تجار مكة كانوا بدواً حتى العقدين الأخيرين، لأنه يبدو أن تجارة مكة لم تَنْمُ بدرجة كافية لتغذي عدداً كبيراً من السكان إلا في النصف الثاني من القرن السادس، وتمثلت إحدى نتائج هذا النجاح التجاري في أن التجار أصبحوا مغرورين ويميلون إلى النزعة الفردية، فقد تراءى لهم أن الثروة والسلطة التي اكتسبوها منحتهم القدرة على السيطرة على كل الأمور تقريباً. وفي نفس الوقت بدأت روح التضامن مع أهل عشيرتهم تضعف بدرجة كبيرة إذ أن العديد منهم كانوا رؤساء عشائر ولكنهم أهملوا واجباتهم التقليدية المتمثلة في الاهتمام بالفقراء والمساكين. لقد كانت مكة مزدهرة سنة 610 فبدأ المستوى المعيشي لجميع الناس يرتفع ولكن في نفس الوقت بدأت الهوة بين الغنيّ والفقير تزداد اتساعاً. فكان من بين المتذمرين العديد من أبناء وأخوة الأثرياء الكبار، ويبدو أن عشيرة محمد من بني هاشم الذين كانوا من كبار التجار برعاية جده عبد المطلب، قد بدأت تفقد مكانتها في العقود الثلاثة السابقة لسنة 610. كما أن مكانة محمد في العائلة باعتباره وُلد يتيماً كانت متدنّية إلى أن نالت مواهبه إعجاب امرأة ثرية تدعى خديجة التي أصبحت فيما بعد زوجته الأولى.

هذه بصفة عامة صورة عن العصر الذي جاءت فيه الرؤيا الإسلامية[1]. إن رسالة القرآن موجهة إلى أولئك الذين كانت لهم نظرة فكرية من هذا النوع والذين كانوا يواجهون مثل هذه التوترات الاجتماعية. إذاً ترتب على هذا أن الرسالة كان لابد أن تصاغ في ضوء هذه النظرة الفكرية إذا أُريد من هؤلاء الناس أن يفهموها. كما كان لابد أن تكون منسجمة مع الوضع الاجتماعي الذي وجدوا أنفسهم فيه. من هذا المنطلق يمكن دراسة

(1) تبرير هذه التأكيدات يمكن الرجوع إليه في كتبي: «**محمد في مكة**» و«**الإسلام والتكامل الاجتماعي**».

المادة الإنجيلية الموجودة في القرآن على أسس جديدة. فهي لم تكن جزءاً من انبلاج الرؤيا الإسلامية، بل جزء من البيئة التي ستتجسد فيها هذه الرؤيا. فإذا اعتبرنا أن القرآن في حد ذاته حلٌّ لإشكالية روحية، فإن المادة الإنجيلية الموجودة به تعتبر جزءاً من الإشكالية وليس جزءاً من الحل. ربما سنكون أكثر دقة إذا قلنا إنه ما دام أهل مكة يحاولون إيجاد حل لمشكلاتهم عن طريق «التوحيد الغامض» فإن المادة الإنجيلية الموجودة به تعتبر جزءاً من ذلك الحل غير الموفق. نفس الرأي يمكن أن يقال عن جزء من المادة العربية في القرآن كقصص الأنبياء هود وصالح. فالتفسيرات الدينية التي أُعطيت لهذه القصص يمكن اعتبارها ـ من ناحية جزئية على الأقل ـ جاهلية. وتعتبر الدراسات الغربية الحديثة التي تتبع الأصول الأدبية في الواقع دراسات لكيفية أن الجديد يعتبر استمراراً للماضي. يوجد حتماً عنصر من الاستمرارية في كل الظواهر الدنيوية حتى عندما يكون هناك انقطاع واضح. وكون أننا نهتم كثيراً بالطفرات الجديدة (أو بعناصر الانقطاع) ـ ربما لأسباب منطقية ـ لا يبرر في الواقع نكراننا أو إهمالنا لعناصر الاستمرارية. والقرآن نفسه لا يمثل اتجاهاً معيناً يبالغ في عدم التواصل في الثقافة الإسلامية اللاحقة.

الرؤيا في جدّتها وأصالتها

سنعتبر مؤقتاً أن الرؤيا الإسلامية تمثل اندفاعاً جديداً من وراء الإدراك البشري نحو الحياة الفكرية للإنسان. ومع ذلك فطبقاً لما يقوله القرآن نفسه، فإن الرسالة التي جاءت بها ليست جديدة بالرغم من أن أجزاءها في مجملها يمكن وصفها بأنها دفع جديد.

﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَـٰرُونَ وَسُلَيْمَـٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَـٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ .... ﴾(النساء 163 وما بعدها).

ويفهم هذا عادة على أنه يشير إلى التشابه في المحتوى ولكن ليس إلى درجة التطابق التام. وطبيعة التشابه تتضح من تلك السور التي تتحدث عن قصص أنبياء سابقين[1].

(1) انظر بيل (2) صفحة 12.

ويمكن القول بأن هناك نمطاً معيّناً يتكرر طوال تلك القصص مع بعض التنويع في التفاصيل الثانوية. ويمكننا أخذ قصص نوح وعاد في سورة الأعراف مثالاً على ذلك:

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥٩﴾ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٦٠﴾ قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى ضَلَٰلَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦١﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف 59-62).

﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٦٦﴾ قَالَ يَٰقَوْمِ لَيْسَ بِى سَفَاهَةٌ وَلَٰكِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٦٧﴾ أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّى وَأَنَا۠ لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ (الأعراف 65-68).

التشابه الوحيد في الرسالة هنا هو التأكيد على وجود الله بالرغم من وجود تشابه في موقف قوم النبي منه وفي مصيرهم وفي الدفاع عنه. هذه هي النظرة الموجودة في القرآن عن علاقة القرآن بالرسالات السماوية السابقة وبالتحديد وجود تطابق في الأساسيات وليس في التفاصيل. ويمكن التعبير عن هذه العلاقة بطريقة أخرى بالقول إنّ القرآن تصديق للرسالات السابقة (سورة يونس: 37-38)، ومن ثَمّ يعتبر القرآن دفعاً جديداً وفي نفس الوقت تكراراً لأساسيات رسالات سابقة. إن هذا الأسلوب في النظر إلى الموضوع يصعب على الرجل الغربي الحديث فهمه، حتى عندما يعترف بوجود تطابق أساسي بين الرؤى اليهودية والمسيحية والإسلامية. تأتي الصعوبة من وعي الرجل الغربي بالحس التاريخي، أو بالعلاقات التاريخية وطبيعة الدليل التاريخي. وحيث إنّه يعتبر اليهودية والمسيحية والإسلام ديانات منبثقة عن تجربة إبراهيم، فإنه من المناسب الحديث عن الرؤى الثلاث على أنها أشكال مختلفة من رؤيا إبراهيمية واحدة. بالإضافة إلى ذلك، يوجد قدر من الاستمرارية التاريخية بين اليهودية والمسيحية بالرغم من ظهور عيسى المفاجئ. ويميل الغربي إلى الاعتقاد بأن هناك على الأقل قدراً يسيراً من الاستمرارية بين الوجهين القديمين والوجه الجديد للرؤيا الإبراهيمية. لقد كان هناك يهود ومسيحيون في الجزيرة

العربية أيام محمد، ويقال أن ورقة بن نوفل ابن عم خديجة الذي عاش في مكة كان مسيحياً. ويمكننا الافتراض أيضاً أن الرؤى المسيحية واليهودية لم تتلاشَ تماماً من البيئة العربية، بل إن ورقة وأمثاله «دخلوا» في هذه الرؤى على نطاق ضيّق. السؤال الطريف هو عما إذا كان محمد نفسه قد دخل في هذه الرؤى وإلى أي درجة من الدرجات؟ وإذا كان محمد قد فعل ذلك لأسباب عامة ـ وهذا يبدو مرجحاً ـ فهذا لن يمنع التعاليم القرآنية المميزة من أن تكون دفعاً جديداً إلا بقدر ما تسبب إعجاب عيسى بالديانة اليهودية في الانتقاص من أصالته ومصداقيته[1]، لقد افترضنا شيئاً من هذا القبيل عندما قلنا إن بقايا الحلول السابقة كانت جزءاً من الوسط الاجتماعي الذي كان لابد للحلول القرآنية الجديدة أن تتجسّد فيه. وبعبارة أخرى اعتبار أن الرؤيا الإسلامية قد أخذت لنفسها شيئاً من الرؤى القديمة. ومهما تكلمنا عن أشكال الرؤيا الإبراهيمية الواحدة وعلاقة هذه الأشكال ببعضها، فإن خصوصية الرؤيا الإسلامية هي المهمة، وهذا يعني تكييف الرؤيا الإبراهيمية مع الحياة الفكرية لأهل مكة والمشاكل الاجتماعية الموجودة في مدينتهم. وسنناقش بالتفصيل طوال الفصول القادمة إشارة القرآن إلى العرب وإلى أهل مكة، ولا نحتاج هنا إلا إلى عرضها بصورة مختصرة. فمثلاً الجزم بوجود الله، بما يتضمنه من اعتماد الإنسان عليه، يصحح الغرور والاعتداد بالنفس الذي كان متفشياً لدى أثرياء مكة بدون مبرر. وتشكل عقيدة اليوم الآخر أيضاً عقوبة تمارس ضغطاً على هؤلاء الرجال بعد أن تسببت أنانيتهم في إهمال واجباتهم في العناية بالمساكين من ذويهم. وقد ساعد الإصرار على الالتزام بمهام النبي على إقامة نظام سياسي مستقر في المدينة. بصفة عامة يمكن القول بأن القيم الإسلامية تأتي من الجمع بين خبراتهم كبدو وبين ما أخذوه عن الرؤيا الإبراهيمية.

في النهاية لا يمكننا الفصل بين الرؤيا وبين تجسيدها في التاريخ. أي محاولة للتعبير عن الرؤيا بشكل مختصر قد تكون صحيحة بيانياً ولكن كلما كان التعبير مختصراً (والرسم

---

(1) أكد أندريه ص 63 أنه «توصل إلى هذا الفهم الجريء لعظمة الله وقدرته المطلقة دون أن يتأثر حسب علمه باليهودية أو بالمسيحية».

مبسطاً) كلما كان أكثر إغفالاً لعناصر الحياة في تلك الرؤيا. ولكي يقدّر المرء الرؤيا الإسلامية تقديراً كاملاً وغنياً لابد له، إن لم يكن مسلماً، من الإلمام بالتجسيد التاريخي ومعرفة كيف أن الحشد الكبير من إخواننا البشر وجدوا الإلهام والهداية في الرؤيا الإسلامية وهم يصارعون المشاكل الحياتية الكبيرة التي نعرفها جميعاً.

مصدر الرؤيا

لقد اقتربت بنا المناقشات التي وردت في السطور السابقة نحو مصدر الصعوبة في القرآن. كيف يمكن لرجل غربي غير مسلم يؤمن بالله أن يستوعب العقيدة القائلة بأن القرآن هو كلام الله الموحى؟ لقد حاولت أن أخفف من حدّة هذه الصعوبة باستبعاد النظرة الأوروبية الأولى القائلة بأن محمداً تعمد أن ينادي بأفكار لم يكن هو نفسه يؤمن بها وذلك لغرض كسب سلطة سياسية أو إشباع نزوات حسّية. كما أنني استعملت مؤقتاً عبارة «دفع جديد» أو تفجير جديد لكي أتناول جميع جوانب المشكلة قبل الشروع في إيجاد حل لها.

بإمكاننا أن نبدأ بالطريقة الفعلية التي استقبل بها محمد القرآن. ويمكن أن يكون هنالك بعض العدل حول الجوانب الخارجية للموضوع، فمنذ أن أعتبر محمد نفسه مدعوّاً للنبوة بدأت الآيات توحى إليه في فترات متعاقبة (باستثناء فترة طويلة في البداية) مختلفةً في الطول، إذ أنّ بعضها لم يتعد الاثنتي عشرة كلمة. ويبدو أن محمداً نفسه بدأ يجمع هذه الآيات في سور، ولكن الجمع النهائي تم على يد لجنة من العلماء في عهد الخليفة عثمان (644-56). ويبدو من المرجح أيضاً أن محمداً قد استقبل روايات فيها تغيير في بعض الآيات، بل يقال إن بعض الآيات كانت قد نسخت بالكامل، وبالرغم من العناية التي بذلها عثمان في تنقيح القرآن، فقد ظهرت قراءات مختلفة وظلت موجودة حتى حوالي سنة 900، وقد قُبلت سبع قراءات منها على أنها متساوية الحجيّة. أما بالنسبة للجوانب الداخلية لعملية تلقى محمد للآيات أو «الوحي» الذي جُمع فيما بعد ليصبح القرآن كما نعرفه الآن، فإن الآيات التالية تعتبر مهمة:

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ (الشورى 51).

﴿ وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٩٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ (الشعراء 192 ـ 194).

إن الكيفيات التي تـم بهـا نـزول الـوحي والمنصوص عليهـا هنـا ـ مثـل الـوحي (المباشر؟) أو من وراء حجاب، أو بعث الرسول الذي قد يكون الـروح الأمـين ـ وردت بتفصيل أكثر في الأحاديث (أو مجموعة الروايات التي تتناول محمد). وقد أورد العلماء في فترة لاحقة ما بين خمس إلى عشر أحوال. ويقال إن محمداً قال: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدَّه عليّ فيفصم عَنّي وقد وَعَيْتُ عنه ما قال وأحياناً يتمثل لي المَلَكُ رَجُلاً فيكلمني فأعي ما يقول».

كما روت عائشة زوجة محمد المفضلة أنه عندما نزل عليه الوحي، وكان يوماً بارداً، يتفصّد العرقُ من جبينه[1]، وكانت هذه تجربة غير عادية، والكيفية التي تمت بها هي تلك التي يذكرها القرآن. والإشارة إلى الروح وإلى الملائكة وإلى جبريل بعد ذلك (سورة البقرة آية 91 – 97) يمكن أن تُفهم على أنها شرح وليست وصفاً، بمعنى أن محمداً لم يَرَ ملائكة قط ولكن جاءت الكلمات إلى قلبه بطريقة أو بأخرى فأصبح في النهاية يعتبرها من فعل جبريل.

وإحدى الكلمات المستعملة هي كلمة «وحي» وهي الكلمة الأكثر استعمالاً في المناقشات العقائدية في القرون اللاحقة. وقد درس ريتشارد بيل (Richard Bell) استعمالات هذه الكلمة في القرآن (الفنية وغير الفنية). وبناءً عليها أورد أشياء أكثر دقة عن الجانب الباطني لتجربة محمد[2]. بالرغم من أن ما أورده قد يكون صحيحاً في مجمله، فهو في الواقع ليس مقنعاً. فقد أعطى تأكيداً كبيراً لكلمة «الوحي» وأهمل كلمة أخرى كثيرة الاستعمال وهي كلمة «نَزَلَ» أو «أَنْزَلَ». من الأفضل أن نختتم بالقول إنَّ أي رواية

(1) انظر وات (2) صفحة 55.

(2) بيل (2) صفحة 30-34.

تصور تجربة محمد الداخلية لا تعدو أن تكون تخمينية ولكن يبدو من المؤكد أن محمداً اعتبر نفسه قادراً على التمييز بين الوحي وما يصدر عن وعيه الذاتي. وعلى أية حال فإن الأسلوب الدقيق للوحي أقل أهمية مما يمكن أن نسميه صفته الكونية. وقد حاول توماس كارلايل التعبير عن ذلك مرات عديدة كما يلي:

«إنه نبيٌّ بُعث إلينا من المجهول المطلق ببلاغ... مباشرة من داخل حقائق الأشياء ـ فهو يعيش ولا بد له أن يعيش في تفاعل يومي مع ... يأتي من قلب الكون، وهو جزء من الحقيقة الأساسية للأشياء».

«لم تكن كلمات الرجل زائفة ولم تكن أعماله كذلك، لم تكن هناك تفاهة ولا زيف، فهو كتلة نارية من هذه الحياة، انطلقت من أعماق الطبيعة نفسها».

«إن رسالة هذا الرجل صوت قادم من قلب الطبيعة نفسها»[1].

وقد أدلى آخر المترجمين الذين قاموا بترجمة القرآن بشهادة في هذا المجال يمكننا اقتباسها هنا:

«هذا العمل (أي الترجمة) بدأته بجدّية ووصلت به إلى النهاية في وقت مررت فيه بمحنة شخصية، ولكن هذا العمل أمدّ الكاتب خلاله براحة نفسية ومساندة سيكون ممتناً لها دائماً. فهو يعترف بامتنانه للقوة التي ألهمت هذا النبي وهذا الرجل الذي حفظ هذه الآيات»[2].

إن عدم دقة هذه التعبيرات يشير إلى صعوبة المشكلة.

وإذا بدأنا بالنظر إلى تلقي محمد للقرآن على أنه يماثل العبقرية التي كتب بها شكسبير هاملت، فسنرى على الفور أن هناك فرقاً. يمكن القول بأن مسرحية هاملت تحتوي فعلاً على رؤيا للحياة ولكنها لا تحوي أفكاراً قادرة على أن تصبح أفكاراً أساسية في نظر ملايين البشر إلى هذا العالم. هذه إحدى الحقائق المتعلقة بالقرآن التي ينبغي ألاّ تغيب عن أذهاننا،

(1) كارلايل صفحات 42-43-50.

(2) أربري صفحة 12.

لقد أثبتت أفكار محمد الرئيسة، أي رؤياه، أنها كفيلة بقيادة حياة الملايين. وفي الوقت الذي كان معظم هذه الملايين في مستوى المتوسط أو تحته، فإن آلافاً لا تحصى استطاعت (حسب ما نعلم) أن تستفيد من هذه المعيشة التي يعرفونها ونعرفها نحن.

كما أن خاصية الرؤيا الإسلامية هي التي حققت ذلك، وسنكون غير واقعيين إذا قلنا إنّ هذا الإنجاز يرجع إلى العنصر الإبراهيمي المشترك. وهكذا نجد أن المشكلة بالنسبة للرجل الغربي هي إيجاد الطريقة المناسبة للتعبير عن عدة حقائق في آن واحد دون أن يقحم نفسه في تناقضات، ولابد لنا أن نسمح بقدر من الحقيقة فيما يتعلق بالرؤيا الإسلامية، ليس فقط بسبب ما حققته من إنجازات في حياة المسلم بل أيضاً لما يمكن لنا أن نتعلمه منها. في نفس الوقت لا يمكننا أن نقبل كلية النظرة الإسلامية القائلة بأن القرآن حقيقة مقدسة وأنه المقياس لكل الحقائق الأخرى لأنه لا يجوز لنا من الناحية التاريخية المحض أن نقول بأن القرآن يتجاوز القوانين العادية للبرهان التاريخي. يبدو من المرجح أن حل المشكلة سيكون من خلال توسيع المفهوم البياني للحقيقة. ولكن لابد لنا من أخذ نقاط أخرى في الاعتبار ونحن نحاول صياغة النقاط التي ذكرناها حتى تبقى العملية في نطاق المجال الديني، ولذا لا يمكن مناقشتها أكثر هنا.

أخيراً، كلمة أود أن أقولها شخصياً وهي أن الذين نقدوا كتبي عن محمد اتهموني بأنني لا أدلي بآرائي بشكل واضح. أغلب الظن أنهم كانوا يقصدون أنني لم أعط رأياً يتوافق مع آرائهم بشكل واضح أو ربما رأياً يسهل عليهم دحضه بسهولة على أنه غير صحيح. قد أكون قد تحاشيت الوصول إلى قرار ما ولكن الأمر صعب عندما يكتب المرء لفئات مختلفة من القراء الذين سيفهمون الأفكار بطريقة مختلفة. هل لي أن أوضح موقفي بالشكل التالي؟ أنا لست مسلماً بالمفهوم العادي بالرغم من أنني آمل أن أكون مسلماً باستسلامي إلى الله، ولكني أؤمن بأن القرآن والكتابات الأخرى التي تعبر عن الرؤيا الإسلامية تعتبر مصادر ضخمة للحقيقة الإلهية التي سأتعلم منها أنا والغربيون الكثير.

الفصل الثاني

الإنسان مُسيّر ومحدود الوجود

1) التجربة الجاهلية في تسيير الإنسان

يتحدث أرنولد توينبي في جزء شائق من كتابه «دراسة التاريخ» (الفصل الثالث صفحة 7 إلى 27) عن البداوة ويصفها بأنها عمل بارع جاء ردّاً فعل على فترات الجفاف المتوالية والمتزايدة الحدة، حيث كان الصياد في السابق يغادر البراري عندما تتناقص قطعان الحيوانات ويتحول إلى مزارع في الواحات. وفي هذه المرحلة بالذات يتعلم كيف يروض بعض الحيوانات ويجعلها أليفة. فيقول توينبي:

> «والآن وبعد أن جعلت عملية الجفاف المتكررة الحياة في الواحات والسهوب أكثر صعوبة، يعود أصحاب الحضارة البدوية إلى هذه السهول لينتزعوا منها، ليس زاداً إضافياً لهم فحسب، بل كامل قوتهم ومعيشتهم. وهذا كله يحدث تحت ظروف مناخية يجد معها الصياد والمزارع على حد سواء أن الحياة في السهول مستحيلة تقريباً. ويتصارع البدوي مع السهل المقفر بجميع ما لديه من مهارة رعوية اكتسبها حديثاً. ولكي يمارس هذه المهارة بنجاح تحت هذه الظروف الملحة دائماً، قد يضطر إلى اكتساب براعة خاصة لممارستها. ولكي يمارس هذه البراعة لابد له أن يكتسب طاقات أخلاقية وفكرية خاصة».

هذه الاستنتاجات مبنية في أساسها على دراسات أجريت على البداوة في آسيا الوسطى ولكن يبدو أنها تنطبق بصفة عامة على البداوة في الجزيرة العربية أيضاً. فالعديد من القبائل العربية أيام محمد تذكر أن أسلافها تركوا منذ قرن مضى حياة الزراعة في اليمن وانتقلوا إلى الصحراء. لكن يبدو أن الاختلاف الرئيس بينها وبين آسيا الوسطى يكمن في أن المنطقة الجبلية في جنوب الجزيرة العربية تتمتع بالأمطار الغزيرة وبنظام محكم للري. وبذلك فهي لم تكن في واقعها حياة واحة بالمعنى الكامل. كما أن انحسار الزراعة قد لا

يكون سببه التغييرات المناخية، بل يكون عادة نتيجة لانهيار نظام الري (متمثلاً في سد مأرب)، وقد يكون هذا بدوره نتيجة للانخفاض في مستوى الرخاء الاقتصادي الذي نشأ بسبب تقلص التجارة التي قام عليها ذلك الرخاء.

نحن نعرف بعض الشيء عن حياة عرب البادية ونظرتهم إلى الكون من خلال الشعر العربي القديم ومن خلال القصص التي تتناول حياة الصحراء التي ترد عادة في شرح ذلك الشعر ويمكن القول بصفة عامة أن الحياة كانت قاسية جداً وصاحبتها فترات من الفشل سواءً أكان كلياً أم جزئياً. وقد يحدث أن تصبح جماعة بدوية قليلة العدد لدرجة أنها تصبح غير قادرة على إعالة نفسها، ومن ثم إما أن تختفي أو تضع نفسها في حماية جماعة أقوى. وقد تذوب في تلك المجموعة في النهاية وتصبح جزءاً منها.

وتصبح المحافظة على استمرارية بقاء القبيلة في الصحراء سهلة عندما يتوفر مستوى عالٍ من التفوق لدى الإنسان وعدم وجود أية عثرات من سوء الحظ.

يؤكد توينبي هذا العامل الأخلاقي بقوله:

> «لا يستطيع القائد البدوي أن ينتزع النصر في هذه الحملة الاقتصادية السنوية دون أن يمارس، بل يطلب من الأفراد والحيوانات التي تقع في دائرة سلطاته، أن يمارسوا بُعد النظر وضبط النفس والقدرة على التحمل البدني والأخلاقي، وهي فضائل عادة ما يمارسها القائد العسكري ويطلبها من جنوده، عندما تكون الحرب بين الإنسان والإنسان وليست بين الإنسان والطبيعة.
>
> وهكذا فإن براعة البدو المادية تتطلب ممن يأخذون المسئولية على عاتقهم مستوى عالياً من الخلق والسلوك، فعليهم أن يجمعوا بين الفضائل البدوية والعسكرية وأن يعرفوا عن طريق الحدس المجرد متى ينبغي عليهم أن يكونوا متسامحين ومتى ينبغي أن يكونوا صارمين، والأوقات التي يجب أن يكونوا فيها عاقلين متمهلين ومتى يكونون سريعي الفعل والحركة».

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أن هذه العودة المقصودة إلى ظروف الصحراء القاسية يقوم بها فقط أولئك الذين يملكون صفات معينة في شخصياتهم مثل حب الحرية.

وفي الوقت الذي تم فيه اقتباس كـل مـا هـو ذو قيمـة في النظـرة العربيـة البدويـة ليصبح جزءاً من جوهر الدين الإسلامي، وتم تغييره، فإنه من جهة أخرى يبدو أن هنـاك أموراً أعطيت طابعاً إسلامياً دون أن يجري عليها أي تغيير جذري. فهناك مثلاً اعتقاد ورد على لسان محمد، بروايات مختلفة، بأن أربعة أشياء تُكتَبُ على ابن آدم وهو لا يزال جنيناً في بطن أمه. فقد روى أنس بن مالك عن النبي أنه قال:

«وكَّلَ الله بالرحم ملكاً فإذا أراد الله أن يقضي خلقها قال: أيّ ربِّ ذكرٌ أم أنثى، أشقيٌّ أم سعيد ما هو رزقه؟ وما هو أجله؟»[*].

هذه الكلمات تكتب والجنين لا يزال في بطن أمه[1]. وبالرغم من أن الرواية الحالية لهذا الخبر ترجع إلى العهد الإسلامي فإنه هناك ما يبرر اعتبارها دلـيلاً عـلى كيفيـة شـعور العـربي البدوي بأنه حياته قصيرة ومحدودة. كما أنه من النقاط الأربع التي ذكرت تعتبر النقطـة الأولى أكثر إثارةً للشك، حيث لا توجد أية إشارة لعدم التأكد من جنس المولـود في الـشعر العـربي. ومع ذلك فإننا نجد في القرآن اهتماماً كبيراً بنمو الجنين في الرحم. وإذا كان هذا يمثـل اهتمامـاً واسعاً بهذا الموضوع في الوقت الحاضر، فإن نقطة عدم التأكـد مـن معرفـة الجنـين لابـد مـن ملاحظتها. وأمّا بالنسبة للنقاط الثانية والرابعة قد يكونا منصوصاً عليهما في الشعر، أما النقطة الثالثة ـ بالرغم من أنها لم تذكر صراحة ـ فهي موجودة بالتضمين. ومن شعر علقمة ما يلي:

ومطعـم الغُـنم يـوم الغـنم مُطْعَمَـهُ ... أنّـى توجـه والمحـروم محـروم[2]

وقد يرمز سؤال الملائكـة «شـقيٌّ أم سـعيد» في عهـود الجاهليـة إلى قـدر الإنـسان ومصيره في هذه الحياة. وفي الصحراء يعتمد قدر الإنسان ـ مثل أجله أو حتى طعامه ـ على قوى خارجة عن إرادته، وكثير من الأشياء قد تعتمد على المصادفة في الصحراء فـإذا جـاء

(*) الحديث أخرجه الشيخان بلفظ: "إنّ الله عزّ وجل وكّل ملكاً يقول : يـارب نطفـة ، يـارب علقـة ، يارب مضغة . فإذا أراد أن يقضي خلقه ، قال : أذكرٌ أم أنثى ؟ شقيّ أم سعيد ؟ فما الـرزق والأجـل ؟ فيكتب في بطن أمه". المراجع.

(1) البخاري، باب فضل ليلة القدر، انظر فِنْسِنْك (1) صفحة 18.

(2) لايال: «المفضليات» رقم (120) ـ 34، اقتبسها رينجرن، صفحة 68.

رجل إلى نقطة معينة ساعة قبل الموعد أو ساعة بعده، أو إذا انحرف عن طريقه ميلاً أو ميلين نحو اليمين أو نحو الشمال، فإن لقاءً مأساوياً قد لا يحدث على الإطلاق. فقد قابل المهلهل ، وهو أخو كليب سيد وائل قتيل جساس، شابا يدعى (بُجَيْراً) في الخلاء، وعندما علم بأن له قرابة بعيدة بقاتل أخيه قتله، بالرغم من اعتراض رفاقه على ذلك، فكان هذا سبباً في قيام حرب مأساوية بين القبيلتين الكبيرتين: بكر وتغلب[1].

تعتبر مثل هذه الأحداث خارجة عن إرادة الإنسان تماماً. فالتخطيط السليم والحسابات الدقيقة لن تمنعها من الحدوث ولن تعجّل بوقوعها.

هذه التقلبات نفسها تواجه البدوي أثناء بحثه عن الطعام في الصحراء حيث يقتات مما يحصل عليه من النهب والسرقة. كما تلعب لقاءات المصادفة دوراً كبيراً في حياته. ولذلك فإن بعض الروايات (المستقاة من مصادر موثوقة) والتي نصها كما يلي ليست مستغربة في هذا المجال:

«بينما كان عروة في الانتظار قيّض الله عز وجلّ له رجلاً صاحب مائة من الإبل فرّ بها من حقوق قومه وذلك أول ما ألبن الناس، فقتله وأخذ إبله وإمرأته[2][*]».

وحتى عندما يعيش البدوي على تربية الإبل فقط فإن حياته في الجزيرة العربية ليست ذات طبيعة مستقرة، وإنما تعتريها تقلبات مستمرة. وينتقل البدوي في فصل الربيع إلى الأراضي المكسوة بالعشب بعد موسم الأمطار لفترة محدودة. وهذا جزء من أعمال البدو البارعة، لأن الإنسان يحصل على كل احتياجاته من السوائل من حليب الإبل ما دامت الإبل (رغم عدم وجود آبار) تجد ما يكفيها من العشب لإنتاج سوائل لنفسها ولأصحابها، ويعتبر هذا الموسم وقتاً طيباً للجميع. ولكن قد يحدث في سنة من السنين أن تشحّ الأمطار في وادٍ من الوديان بالرغم من هطولها بكثرة على بعد عشرين ميلاً على

(1) عن حرب البسوس كما يسمونها، انظر **نيكلسون** صفحة 55-61.

(2) اقتبسها **فلهاوزن** عن **الأغاني** صفحة 222.

(*) النص الذي أورده المؤلف قريب جداً من هذا النص وليس مطابقاً له حرفياً (المترجم).

الجانبين ـ فيصبح على الذين يترددون على هذا الوادي أن يجدوا طريقة أخرى لتأمين قوتهم، إن استطاعوا.

وأبرز ملامح النظرة الجاهلية كما يصورها الشعر هي كون جميع المصائب تنسب إلى قوى خفية مجهولة كالدهر أو القدر. وقد أُستعملت كلمات عدة للدلالة عليها. وأكثر هذه الكلمات شيوعاً هي كلمة الدهر والتي تعنى بالضبط «الوقت». وعادة ما تشير بصفة خاصة إلى الدهر باعتباره المتحكم في مصائر الأشياء. وقد وردت أيضاً كلمة الزمان وعبارات أخرى مثل الليالي والأيام. والأبيات التالية توضح العديد من النقاط:

يا ابنة الخير إنما نحن رهنٌ لصروف الأيام بعد الليالي

جلّح الدهر وانتحى لي وقِدْماً كان يُنْجي القُوى على أمثالي

....

لا عجيب فيما رأيْتِ ولكن عجبٌ من تَفَرُّط الأجال[1]

وهناك على ما يبدو كلمات أخرى تعني «الأجل» بدلاً من الدهر ككلمة المنيّة.

ويصف القرآن النظرة الوثنية لتأثير الدهر في قوله تعالى:

﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾(سورة الجاثية: 24).

هذا يتطابق تماماً مع ما جاء في الشعر. ويحتمل أن يكون مفهوم الدهر كمتحكم في مصائر الأشياء مأخوذاً عن مفهوم (Zurran) عند الفرس، ولكن حتى وإن كان هذا صحيحاً فمن الواضح أن هذا المفهوم له صلة وثيقة بتجربة عميقة لدى العرب، ومن المرجح أن يكونوا قد تصرفوا بالتحوير في الأفكار التي جاءتهم من الخارج بما يلائم التعبير عما يشعرون به في نفوسهم.

ليس هناك أي دليل على أن العرب كانوا يعبدون الدهر أو القدر. هناك في الواقع إلهة أنثى تدعى (مناة) واسمها مشتق من منيّة وتعني الأجل تقريباً، ولكن عبادتها لم تكن شائعة بالدرجة التي توحي بها الإشارات الواردة في القصائد. بالإضافة إلى ذلك نجد أن

(1) ديوان عمرو بن قميئة (6)7-10، مأخوذة عن رينجرن صفحة 64.

اسمها مسبوق بكلمات تعني «السَّعد» و«زيد» (سعد مناة وزيد مناة)[1]. ربما كانت في الأصل تعني العناية الإلهية بدلاً من الأجل.

بصفة عامة لم يكن العرب أيام محمد يحترمون الأصنام وعبادتها، وهذا أمر لا يدخله الشك لأن الأصنام وعبادتها كانت تنتمي في الأصل إلى مجتمع زراعي ولا تتلاءم مع مجتمع بدوي، ومن القصص المشهورة قصة الشاعر امرؤ القيس حين استشار صنماً (يجيب على الأسئلة برمي السهام) فيما إذا كان ينبغي أن يخرج للانتقام لمقتل أبيه، فلما جاءته الإجابة (يقول البعض أكثر من مرة) بالنفي، كسر السهام ورماها في وجه الصنم قائلاً: (لو كان أبوك قُتل ما عُقْتَني)[2].

وقصة مشابهة تروى عن الإله «سعد» (وهو عبارة عن صخرة مقدسة). فقد أتى بدوي بإبله لترعى بالقرب منها لتنال البركة، ولكن الإبل هربت وتفرقت عندما اشتمت رائحة دم الحيوانات التي قتلت قرباناً للصنم. فما كان من البدوي إلا أن ذهب للبحث عنها وهو يلعن. وعندما وجدها نظم أبياتاً يقول في ختامها:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا فشتّتنا سعدٌ فلا نحن من سعد

وهل سعد إلا صخرة بتَنوفَةٍ من الأرض لا تدعو لغيٍّ ولا رشدِ[3]

وفي الوقت الذي كان بعض الناس يؤمنون فيه بهذه الأصنام البدائية، كان العديد ينظرون إليها بعين الشك كما هو واضح من خلال الروايات.

وحيث إنّ أهل البادية لم يكونوا مسيحيين فإن دينهم الفعلي هو ما يمكن وصفه بالإنسانية القبلية[4]. إن ما يعطي لحياة الإنسان قيمة ومغزى هو التفوق

---

(1) انظر فلهاوزن صفحة 29. نتعلم من الدين المقارن أن الآلهة الأم تتصف بالصلابة وعدم المرونة، انظر سوتي Suttie، صفحة 104 وغيرها. يمكن للمرء أن يخمّن بأن البدو قد أكدوا ـ من خلال شعرائهم، هذه الصلابة في شكل إلهة زراعية عطوفة.

(2) انظر نيكلسون صفحة 105.

(3) فلهاوزن صفحة 59 وما بعدها. انظر ابن هشام صفحة 53.

(4) انظر وات (2) صفحة 24. لقد أخذنا في الاعتبار التعديلات التي اقترحها رينجرن في صفحة 59 وما بعدها وعملنا بها في بقية هذه الفترة.

الإنساني متمثلاً في الأعمال النبيلة والكرم والفضائل الأخرى التي يعشقها العرب. ولكن المعروف أن القدرة على القيام بهذه الأعمال يعتمد على مدى انتماء الشخص إلى قبيلة معروفة:

«جميع الفضائل التي تدخل في مفهوم الشرف عند العرب لم يكن يُنظر إليها على أنها صفات شخصية، موروثة كانت أم مكتسبة، بل ينظر إليها على أنها ممتلكات وراثية أخذها الإنسان عن أسلافه وهو واثق أنه ينقلها بأمانة إلى أحفاده»[1].

فمفهوم الشرف هذا عند القبيلة هو المحور الذي يدور حوله تنظيم حياة هؤلاء العرب مثلما كانت المفاخرة بأصل القبيلة وتفوقها جوهر العديد من القصائد. ولهذا فإن المهرجانات العامة لإلقاء الشعر لها في الواقع وظيفة دينية صرف تتمثل في تجديد وإحياء الإيمان بشرف القبيلة. فقد كان هدف كل إنسان في الحياة المحافظة على شرف القبيلة في الحدود الضيقة التي يرسمها له الدهر. ولكن تقديس شرف القبيلة لم يكن عبادته الوحيدة، فقد يشارك أحياناً وبإخلاص في عبادات أخرى من أماكن متفرقة للعبادة. ولكنه يتوقع على ما يبدو من الآلهة خدمة مؤقتة مثل النصح والإرشاد عند اتخاذ قرار محيّر أو قدر من البركة لعمل ما سيقوم به. بهذه الكيفية تكون العبادات الوثنية ثانوية، والإنسانية القبلية هي المحور.

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن الإيمان بالقدر على أنه التسليم بوجود قيود صارمة في بعض مظاهر حياة الإنسان، كان دائماً مصدر قوة روحية كبيرة. ويعتبر مثل هذا الإيمان ضرورياً حقاً إذا ما أراد الإنسان أن يعمل على إنجاح معيشته في الصحراء. إن من يعتقد بأنه بالتخطيط الدقيق لتجنب الاحتمالات المأساوية يمكنه أن يستوعب ما يحدث، سيكون مصيره الفشل بسبب القلق الذي ينشأ نتيجة لهذا التخطيط وعن التفكير في الغد، ولذلك يصرّ الشعراء على أن التخطيط للهروب من المعاناة والمصائب أمر عقيم.

---

(1) نيكلسون صفحة 100.

لا يــــركنَن أحــــد إلى الإحجــــام يـــوم الـــوغى متخوّفـــاً لِحِـــمام
فلقـــــد أراني للرّمـــــاح دريئــــة مـن عــن يمينـي مـرة وأمـامي[1](*)

وإذا ما تم قبول هذه الحقيقة حول الحياة البشرية في الصحراء، نأتي بعدها إلى حرية النفس التي تجعل الإنسان يميـل علـى الأرجـح إلى اختيـار أفـضل أسـاليب التـصرف في الظروف الطارئة.

وأسلك طريقَك تمشي غير مختشع حتـى يُبَـيَّن مـا يَمْنـى لـك المـاني[2]

إن إيمان العربي بأنه مهما يحدث له من ظروف فإن رصيده القبلي دائم وثابـت، هـو أحد الأشياء التي تجعل الرضوخ إلى قدر لا يُرى أمراً ممكناً لديه، إضافة إلى خلو نفسه مـن الهموم.

وكأنــــه المنــــون تــــردّى بنـــا أر عــن جونـا ينجـاب عنـه العـماء
مكفهــرّاً عــلى الحــوادث، مـــاتَرْ تُـــوه للـــدهر مُؤْيـــدٌ صَـــمّاءُ[3]

هذه إذاً هي الطرق التي أقرها العرب وتعـاملوا بهـا مـع الطبيعـة المسيّرة للحيـاة الإنسانية.

2) استمرارية الاتجاهات الجاهلية في القرآن

أوردنا في الفصل السابق حديثاً عن أربعة أشياء تُحـدَّد لكـل إنـسان وهـو لا يـزال جنيناً في بطن أمه كدليل على النظرة الجاهلية. تلك الأشياء الأربعـة هـي جـنس المولـود، سعادته أو شقاؤه، ورزقه وطول عمره. وقد اعتبرنا أن ذكر هذه النقاط في حديث شريف

(1) ديوان الحماسة لأبي تمام، رقم 168، السطر 12 وما بعده، صفحة 248. انظر قول عمـرو بـن قميئـة كما نقله رينجرن: لا يركنن أحد إلى الإحجام...يوم الوغى متخوفاً لِحِمام.

(*) شعر قطري بن الفجاءة، ديوان الحماسة صفحة 35 (المترجم).

(2) سويد بن عامر كما اقتبسه رينجرن، صفحة 53.

(3) معلقة الحارث بن حلّزة، البيت (25) وما بعده من ترجمة لايال III صفحة 22 (معدلة)، كما اقتبسها رينجرن.

يُعدّ استمراراً لوجود نظرة جاهلية في عصر إسلامي. وفي هذا الكتاب نقبل وجهة النظر الغربية القائلة إنّ الحديث قد لا يكون منقولاً بالضرورة عن لسان محمد نفسه. ولكن هناك أدلة قرآنية كثيرة تؤيد التفاصيل الواردة في البحث؛ بالرغم من أن موقف القرآن مختلف بعض الشيء[1]. وقد وردت فكرة الأجل في أكثر من موضع في القرآن:

﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ﴾(سورة الأنعام: الآية 2).

في نص آخر توجد إشارة إلى خطورة أن تَصْرِفَ الإنسانَ عن ربه أمورٌ مثل الذرية ومتاع الدنيا، وأن يجد الإنسان عند اقتراب أجله أن الوقت لا يكفيه لترتيب شؤونه، فيخيل للمرء أن هذا الإنسان قد يطلب من ربّه تأخير أجله ولكن تأتيه الإجابة الصارمة: ﴿ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا ﴾ (سورة المنافقون: الآية 11) وليس الأشخاص وحدهم لهم أجل محدد بل كل مجتمع أو أمة كذلك: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (سورة الأعراف: الآيات 13-34). وحتى الشمس والقمر لهما أجل محدد (سورة فاطر: الآيات 13-14). الفرق الأساسي بين مفهوم الأجل في القرآن ومفهومه في الجاهلية، هو أن الأجل في القرآن يحدده الله بينما يقول الشعراء الجاهليون إنّه من حقائق الحياة أن لكل إنسان أجلاً حدد له بطريقة ما. والتأثير العملي لهذا الفرق بسيط جداً: فالله يراعي الأجل الذي حدده للإنسان ولا يؤجل الموت، والدهر ينزل الموت بالإنسان في موعد أجله بالضبط.

وبالمثل توجد دلائل على تشخيص الله في المفهوم القرآني باعتباره مسبباً للموت. ورداً على إدعاء الوثنيين بأن الدهر وحده هو الذي سيفنيهم. أُمر محمد بأن يقول:

﴿ قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ (سورة الجاثية: الآية 26).

وتتحدث آيات عديدة أخرى عن الله كموهب للحياة والموت، وتضيف مراراً بأن الإنسان يبعث يوم القيامة حياً (سورة الحجر: الآية 23). وليس الموت فحسب يأتي للإنسان من عند الله بل المحن أيضاً، أو على الأقل يلحق الأذى بالإنسان بإذنه (سورة

(1) انظر وات (1)، صفحة 19-29، ورينجرن صفحة 125 وما بعدها.

التغابن: الآية 11). ويمكن القول بصفة عامة بأن القرآن يصف حياة الإنسان بأنها محدودة وغير ثابتة بنفس طريقة الشعراء الوثنيين:

﴿ إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ﴾(سورة يونس: الآيات 23-24).

وربما توجد إشارة إلى عدم انتظار الأمطار في الجزيرة العربية في عبارات مثل:

﴿ وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ﴾(سورة النحل: الآية 71-73).

وحتى الوصف الوارد في الأحاديث عن أن الملائكة تكتب أوامر الله موجود في القرآن ـ على الأقل من خلال ذكر كلمة كتاب أو شيء مكتوب:

﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾ (سورة الحديد: الآية 22).

يمكن فهم الاقتباس الأخير على أنه يشمل تحديد جنس المولود. وواضح من كلا الاقتباسين أن الإشارة هي لشيء مكتوب مسبقاً ولكن لم يكن التمييز في النصوص القرآنية بين كتاب من هذا النوع والكتاب الذي تسجل فيه أعمال الإنسان كما تفعل الملائكة أمراً ممكناً دائماً.

ويُذكر رزق الإنسان عدة مرات في القرآن صراحةً، ويذكر مرات أخرى ضمناً. ومثال واحد يكفي:

﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾(سورة الروم: الآية 39).

وهكذا يكون الرزقُ كلَّ ما هو ضروري لبقاء الإنسان على قيد الحياة. ولكن المصدر الأساس هو الأكل والشرب. وتركيز القرآن على الرزق يتطابق مع ما جاء في الحديث عن الأشياء الأربعة المحددة للإنسان وهو في بطن أمه. إلا أن الرزق نادراً ما يقال إنه محدد من عند الله، ولكن يتحدث عنه (كما في الاقتباس السابق) باعتباره آت من عند الله عندما يستلمه الإنسان. ولا يوجد تناقض بالضرورة هنا حيث إن الله يتصرف طبقاً لأشياء حددها، والفرق في التأكيد فقط. وسواء كان هذا أو ذاك فهو يناقض النظرة

الجاهلية التي ترى أن الدهر هو مسبِّب الرزق وهو مانعه بالقدر نفسه. ويعتبر الرزق في القرآن دليلاً على سخاء الله وخيراته، بالرغم من أنه قد يقال إنه يضع لها قيوداً (سورة الفجر الآية: 16). وفي الواقع إنّ استعمال كلمة رزق بمعنى القوت في حد ذاته يعتبر مؤشراً لنظرة جديدة في القرآن[1].

وفي ضوء الاقتباس السابق عن علقمة عن أولئك الذين قُدِّر لهم أن يقتاتوا مما ينهبونه، يتساءل المرء إن كانت النعمة الإلهية الواردة في القرآن يمكن أن تشمل الغنائم والإسلاب.

وقد أصر المسلمون من طائفة المعتزلة على أن الله عادل ومن ثمَّ فإن ما يحصل عليه المرء من السرقة لا يمكن اعتباره من نعم الله. ولكن هذا قد لا يعبر عن رأي محمد نفسه. وفي جميع الأحوال لا تعتبر عمليات السلب والنهب عادة أعمالاً خاطئة فعبارة ﴿يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾(سورة المزمل: الآية 20)، يفهمها المسلمون والغربيون الآن على أنها تعني التجارة، إلا أنه لا يستبعد أن تكون في الأصل منطبقة على الغزوات طلباً للغنائم. يقول الزمخشري فيلسوف المعتزلة (المتوفى سنة 1144) في شرحه لكلمة «يضربون» بأنها تشير إلى رحلات التجارة[2] وغيرها من الأشياء. ومن هنا يبدو الاحتمال بأن الغنائم والأسلاب يُعتقد أنها من نعم الله. وإذ يرد في القرآن شيء يقترب من المفهوم الوثني للدهر، يجد المرء نفسه متسائلاً عما إذا كان الله والدهر شيء واحد. وللحصول على جواب إيجابي قد يورد المرء الحديث الذي جاء فيه على لسان محمد أن الله قال:

«يؤذيني ابن آدم يَسُبُّ الدهرَ وأنا الدَّهْر»

«أنا الدهر أرسل الليل والنهار»

(1) الكلمة كما هي معروفة الآن إيرانية الأصل بالرغم من أنها عُرِّبت قبل عهد محمد (جيفري (1)). وبالرغم من ملاحظة جيفري فالكلمة ليست شائعة الاستعمال في الشعر الجاهلي. وكلمة «رُزِقت» التي وردت في معلقة لبيد، البيت الرابع تعني أصابها المطر، على ما يبدو.

(2) في سورة آل عمران الآيات 150/ 156 الكلمة هي «ضَرَبَ».

«أنا الدهر بيدي الأمر»[1](*).

وهناك من علماء المسلمين من اعترض على هذا التطابق بين الاثنين، وحاولوا أن يتحاشوه بتغيير في تشكيل الكلمة. فبقراءتها الدهرَ (بالفتح) بدلاً من الدهرُ (بالضم) يصبح معنى العبارة المعترض عليها «أنا الدّهْرَ» بمعنى أنا خالد أبد الدهر[2] بدلاً من «أنا الدهر». ودراسة القرآن بكاملة تؤيد وجهة النظر الأخيرة حتى وإن كانت طريقة الدفاع عنها تثير الشك.

وهناك فروق مهمة بين مفهوم الله ومفهوم الدهر عند الوثنيين يمكن تلخيصها في التأكيد على أن الله خيِّر وأن الله سيحاسب جميع البشر. وسنتناول النقطة الأولى بالدراسة في الجزء التالي والنقطة الأخرى في الفصل الذي يليه.

3) دلائل قدرة الله وفضله

لاحظ العلماء المتخصصون في القرآن[3] وجود العديد من الآيات التي تتحدث عن قدرة الله ورحمته. وفي الآيات الأولى يبدو أن دليلاً واحداً فقط هو الذي يُذكر غالباً. ولكن هناك مواضع أخرى تذكر فيها جميع الدلائل المهمة الأخرى مجتمعة. وهذا نص قصير من هذا النوع:

﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَـٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ﴾ (إبراهيم: 34-36).

---

(1) البخاري، كتاب الأدب، 101 الخ. للرجوع إلى روايات أخرى للحديث انظر دائرة المعارف الإسلامية EI (2) تحت باب الدهر. أيضاً انظر وات (1) صفحة 31 رقم 23.

(*) يخلط المؤلف هنا بين ثلاثة أحاديث أوردناها كاملة. إذ أن النص الذي أورده ترجمته كما يلي: «يؤذيني آدم يَسُبَّ الدهر، أنا الدهر، بيدي الأمر، أرسل الليل والنهار» (المترجم).

(2) انظر جولدزيهر (3) صفحة 153 وما بعدها.

(3) وبصفة خاصة ريتشارد بيل. انظر بيل (2) صفحة 115-19.

والنص الطويل الآتي يوضح بطريقة أفضل الأثر العام:

﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ....

﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ ....

﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾.

﴿ .... وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ....

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ﴿١٠﴾ يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ....

﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾.

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ ....

﴿ وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (النحل 3-16).

وتعتبر هذه النصوص تلخيصاً لمجلدات كبيرة من المعلومات، ولذلك فإنه من المفيد أن ندرس النقاط الرئيسة بتفصيل أكثر. وبهذه الطريقة نستطيع أن نقدِّر نظرة المسلمين الأوائل إلى الكون بصورة أفضل. ويمكن أخذ ترتيب النقاط في النص الثاني كدليل.

ففي البداية كان خلق السماوات والأرض. وهنا أُخذت نظرة كبار السنّ في الأذهان. فنعتبر أن الله خلق السماوات والأرض وما فيهن في ستة أيام. ولكن ماذا حدث بالضبط في كل يوم من هذه الأيام، لم يتم توضيحه. ما عدا نصاً واحداً يبيّن أنه في اليومين الأولين اكتسبت السماوات والأرض شكلها الحالي أما الأيام الأربعة الباقية فقد خُصصت لخلق محتوياتها (سورة فصّلت: الآيات 8 ـ 9 ـ 11 ـ 12/ سورة النبأ: الآية 2). وبخصوص هاتين النقطتين يبدو أن القرآن والعرب يتبنّون مواقف ثابتة فقط دون أن يشعروا بأن هناك أي شيء له أهمية في هذه المواقف. ويبدو أنهم مشغولون بالواقع الحالي أكثر من انشغالهم بما كان يحدث في الماضي البعيد. ولا ينظرون إلى ذلك الماضي على أنه سيساعدهم على فهم الحاضر.

وبعض التأكيدات الأخرى حول السماوات والأرض مبنية على ما يبدو على أخذ الزمن الحاضر في الاعتبار، وتعطي المرء انطباعاً بأنها أعمق في مغزاها إذ تعتبر السماء سقفاً للأرض (سورة الأنبياء: الآية 32-33) والأرض مبسوطة كالسجاد داخل الخيمة (سورة الشمس: الآية 6). ومما يثير العجب هو أن السقف يبقى مرتفعاً دون وجود أي شيء يسنده. والله وحده قادر على فعل ذلك (سورة الرعد: الآية 2، كذلك انظر سورة الحج: الآيات 64-65) والعبارة التي تثير الدهشة هي إرساء الجبال على الأرض لحمايتها من الاهتزاز، وقد يفكر المرء في اهتزاز أعمدة الخيمة أو ربما في وضع أشياء على البساط لمنعهما من التطاير هنا وهناك.

قد يكون هناك تغيير في الصورة حيث إن أحد التفسيرات التقليدية للعبارة تقول بأن الجبال تشد الأرض لتحفظها من العلو والانخفاض والانجراف نحو البحر (سورة الأنبياء: الآيات 31-32)[1]. النقطة الرئيسة المهمة في كل هذا بالنسبة للبشر في حياتهم هي أن السماوات والأرض أعطيت لهم كبيئة ملائمة لحياتهم وأن ملاءمتها في النهاية ترجع إلى قدرة الله الواسعة. وتأتي بعدها عملية خلق الإنسان نفسه. مرة أخرى يحتوي القرآن على القصة الإنجيلية، ولكنه لا يركز عليها. لقد نشأ الجنس البشري من شخص واحد بل من زوجين بالتسلسل الطبيعي، ولكنّ الزوجين خلقا من طين (سورة الأنعام: الآية 98، سورة الأعراف: الآية 198، سورة السجدة: الآيات 6-7-8-9). ومع ذلك فإن أول المخلوقات ليس له اسم، ولم يُدْعَ آدم. ولم يعتبر آدم أول المخلوقات على الإطلاق. ومن جهة أخرى ليس هناك ما يتناقض مع التعريف بآدم على أنه أول المخلوقات. إن مركز الاهتمام في الواقع هو عملية التوالد البشري العادية. فقد خُلق الإنسان من نطفة، تصبح بعدها جنيناً أو «كتلة دم» في رحم الأم (سورة العلق: الآية 2). وتمر بعدة مراحل لها أسماء خاصة في اللغة العربية مثل: علقة ـ مضغة ـ عظم ـ لحم (سورة المؤمنون: الآيات 12-14)، وهذه ألفاظ لا تحمل الدلالات نفسها في اللغة الإنجليزية.

---

(1) انظر الزمخشري بخصوص سورة النحل الآية 15.

وبالإضافة إلى هذه العملية الفسيولوجية لابد وأن يكون هناك نموّ في الصفات البشرية الأخرى كالسمع والنظر والفهم (سورة النحل: الآيات 80 ـ 97). وتوصف هذه الأشياء بأنها تستحق أقصى درجات الإعجاب والتقديس من قبل الإنسان، فهي عملية تتم بدون أي مشاركة من الإنسان، فبالرغم من أنه يعرف المراحل التي يمر بها الجنين في الرحم، فهو لا يعلم كل شيء عنه، كجنس الجنين مثلاً. ولكن ﴿ ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ﴾ (الرعد: 8). إن عملية الولادة تحدث في وسط اجتماعي حيث إن الإنسان أُعطي زوجاً لإنجاب الأولاد ليساعدوه ويشاركوه بيته وليرتبط بهم بالحب والتعاون (سورة النحل: الآيات 72-74، وسورة الروم: الآيات: 20-21).

وقد يُنظر إلى تطور الحياة الإنسانية في بعض السياقات بأسلوب مختلف، أو بالتحديد يعتبرونها جزءاً من دورة النمو والفناء في الطبيعة، فالإنسان خُلق ضعيفاً عاجزاً، ثم ينمو حتى يبلغ أوج قوته في مرحلة الرجولة ولكنه يرجع في نهاية حياته إلى مرحلة الضعف والشيب (سورة الروم: الآيات 53-54) ويمكن القول بصفة عامة بأن جميع هذه العمليات سواءً كانت عملية النمو أو عملية الفناء تعتبر جيدة لأن حياة الإنسان نفسها جيدة. ويمتلئ الإنسان إعجاباً ـ وله الحق في ذلك ـ عندما يتأملها. وفي الوقت نفسه ينبغي أن يعلم أنها فوق قدرته الإدراكية وأن قيوداً تحد من سيطرته الواعية على الأحداث. إن مكانة الحيوانات في النظرة البدوية لهذا العالم تتمشى مع نظرة البدوي نفسه للحياة. والمقصود بالحيوانات هنا الحيوانات الأليفة وكثيراً ما تُستعمل كلمة الأنعام، وهي كلمة عامة يبدو أنها تشير إلى الجمال حتى وإن لم يُنص عليها صراحة، باعتبار أنها، كما يقال، تحمِلُ الأثقال إلى البلدان البعيدة (سورة النحل: الآية 7). كما تستعمل الجمال للركوب وللأكل بالرغم من أن المطّلع على ما كتب عن الجاهلية يخرج بانطباع بأنهم لم يأكلوا لحم الجمل إلا لماماً. فقد كان طعامهم الثابت يتكون أساساً من الحليب ومشتقاته كالجبن. لقد ورد ذكر الحليب أو تلميحاً إليه في القرآن مرات عديدة. وكون الحليب يأتي من بطن الناقة حيث يوجد الكثير من الفرث، فذلك يدعو إلى العجب (سورة النحل: الآيات 66-68). الأعجوبة الأخرى هي خلق كل دابة من ماء (سورة

النور: الآيات 44-45) والذي قد يعنى خلقها من «بذرة». وقد ذُكرت الطيور لإظهار الإعجاز في طيرانها، وبالذات عندما يكون الجناحان مضمومين إلى جسد الطائر دون أن يكون هناك ما يسندها في الجو. وفي مثل هذه الحالة يقال إن الله يمسكها (سورة الملك: الآية 19). ليس من المستغرب في أرض معظمها صحراء أن تكون أكثر العلامات التي تشير إلى الله هي هطول الأمطار ونمو النباتات.

لقد نزل القرآن إلى أناس عاش آباؤهم لأجيال عدة في أرض عطشى يتفحصون الأفق بحثاً عن السحب وينتبهون إلى كل تغيير في مسار الريح من شأنه أن ينذر بمجيء السحب والغيث النافع. ويحدث أحياناً أن تجلب الريح كتلاً من السحاب (جبالاً)، وقد توجد إشارة إلى الطبيعة المتقلبة غير المستقرة وإلى الطقس في الجزيرة العربية عندما تُنزل السحب بَرداً على قبيلة ولا تنزله على أخرى (سورة النور: الآية 43). وعندما ينزل الماء من السحب تحيا الأرض بعد موتها (سورة الفرقان: الآيات 88-50). وقد تُفسَّر أحياناً بأنها من علامات قدرة الله على إحياء الموتى (سورة الروم: الآيات 49-50). وفي أحيان أخرى لا يترك هذا التطابق دون تعليق. وبعد أن تحيا الأرض مرة أخرى تنتج أنواعاً عدة من المحاصيل كالعشب تأكله الأنعام، والنخيل والأعناب والزيتون وثمار أخرى (سورة المؤمنون: الآيات 18-20). وكل هذا يعتبر طريفاً وشائعاً من وجهة نظر الأديان المقارنة. فهو تحوّل في مفهوم المزارع لقوى الطبيعة لتكييفه مع التجربة البدوية. فقوى الطبيعة لم تُقدّس في حد ذاتها كما يحدث في المجتمعات الزراعية، وإنما يُنظر إليها على أنها جميعاً تقع تحت التوجيه الإلهي. ولكن مثلما ينظر الفلاحون إلى الإحياء السنوي للطبيعة على أنه في بعض نواحيه تنبؤ مسبق بيوم القيامة، فإن إحياء الله للطبيعة يبيّن قدرته على إحياء البشر. وكل هذا ينظر إليه نظرة حزينة بعض الشيء من خلال شعور البدوي بعبث حياته وغموضها في هذا الكون. ومثلما يصاب المرء بالضعف مرة أخرى في آخر عمره، فكذلك تصبح المحاصيل حصيداً أسود يجرفه السيل (سورة الأعلى: الآية 5). حقاً إن دورة النمو والفناء هذه صورة من صور الحياة بأكملها.

﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ...﴾ (سورة يونس: الآيات 24-25).

وتساهم الظواهر الفلكية في جعل الكون مكاناً ملائماً للحياة البشرية، فيبدو أن العرب مشغوفون بتعاقب الليل والنهار. ويبين القرآن كيف أن الليل ملائم للراحة والنهار ملائم للمعاش (سورة النبأ: الآية 10 وما بعدها). وستكون الحياة قاسية للإنسان إذا كان كل وقته نهاراً أو كله ليلاً (سورة القصص: الآيات 71-73) ومرة أخرى تبين الأوجه المختلفة للقمر حساب الوقت (سورة يونس: الآية 5) كما يستعمل ظل الشمس (في المِزْوَلَة أو أي آلة مشابهة) لتقسيم النهار، وبينما نسعد نحن بوصف الجمل بسفينة الصحراء، لا ننظر إلى السفن على أنها جمال المحيطات. ومن الطريف أن هذا الاقتران نفسه يجب أن يرد في القرآن وأنه في كتاب نزل لأناس يجوبون الأرض، ينبغي أن يكون هناك أوصاف عديدة للبحر وعواصفه. وبالرغم من أن أهل مكة يعتبرون دون شك أناساً مرتبطين باليابسة. فهم لم يترددوا في ركوب البحر سعياً وراء تجارتهم ويتمثل ذلك غالباً في عبورهم البحر الأحمر متوجهين إلى الحبشة حيث كانت لهم علاقات تجارية. كما أن صلتهم بالبحر لم تتعد كونهم ركاباً وليسوا بحّارة أو ربابنة سفن، ولذلك فقد أُخبر العرب بأن الله سخّر لهم الفلك والأنعام ليركبوها بحيث يتذكرون، عند استوائهم على ظهورها، نعمة الله عليهم (سورة الزخرف: الآيات 11-12 وما بعدها). وفيما يلي نص محدد يصف التجربة المخيفة التي يمر بها رجل برّي عندما يواجه عاصفة في البحر.

﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾(سورة يونس: الآيات 22-23 وما بعدها)[1].

---

(1) انظر بارثولد في: (DER KORAN UND DAS MEER).

وأخيراً هناك بعض النصوص تُرجع انتعاش حال أهل مكة إلى الله، ويتحدث أحدها عن «حرم آمن» كإحدى نعم الله عليهم. ومن الطريف ملاحظة أن هذا النص يأتي بعد التذكير بكفر أولئك الذين أتموا رحلة البحر (سورة العنكبوت: الآية 67). وهذا يشير بكل تأكيد إلى أن المنطقة المحيطة بمكة تعتبر منطقة مقدسة. فقد توقفت المنازعات الدامية مؤقتاً لكي تتيح لجميع الناس زيارة الأسواق والمعارض في أمان. هناك سورة قصيرة ومثيرة (السورة 106) تدعو الناس إلى عبادة «رب هذا البيت» (الكعبة)، أي الله، لأنه مكنهم من إرسال قوافل الشتاء والصيف، وأنه أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف.

ويُنسب إلى الله أنه حوّل محمداً نفسه من اليتم والضلال والحاجة إلى المأوى والهدى والغنى (سورة الضحى: الآيات 6-8). وما نُسب إلى الله يذكّر المرء إلى حد ما بأحداث الدهر الغامضة كما يفهمها الشعراء الوثنيون. ولكن الاختلاف الواضح الموجود هو أن الله هنا يعتبر خيّراً ويعمل لمصلحة الإنسان.

هذه إذاً هي الصورة التي نحصل عليها للعالم بعد دراسة النصوص التي تتحدث عن الدلائل. فهو بالدرجة الأولى عالم ملائم لقيام حياة بشرية. يضاف إلى ذلك أن هذه الملاءمة نشأت بفعل قوى جبارة. فالذين يركبون الفلك والجمال يقولون بمجرد استوائهم على ظهورها: «سبحان الذي سخّر لنا هذا وما كنا له مقرنين» (سورة الزخرف: الآيات 12-13) هذه النقاط يتم توضيحها بجلاء ولها مبرر معين. ولكن مع ذلك يوجد فيها شيء يعتبر بالنسبة للإنسان الحديث غريباً وغير متوقع وهو التركيز على ما يقوم به الله. فالإنسان الحديث يميل إلى الإعجاب بمهارة الإنسان نفسه وإبداعه في استغلال الشمس والقمر في حساب الوقت، وفي ترويض الجمال والحيوانات الأخرى، وفي بناء سفن تصمد في مواجهة العواصف البحرية. أمّا في القرآن فإن، استخدام العقل البشري لا يعني شيئاً. والأعجوبة الكبرى هي أنه قبل أن يشغل الإنسان نفسه بالأفعال السابقة الذكر، كان الله قد انتهى من جعل الكون مكاناً ملائماً لهذه الأفعال.

وقبل المضي في مناقشة هذا الموضوع سيكون من الأفضل دراسة نصوص قرآنية ذات طبيعة مختلفة بعض الشيء وتنسب إلى الله ما كان عادة ينسب للإنسان.

4) حدود التحكّم البشري

يصرّ القرآن على استسلام الإنسان لقوى أعظم منه لدرجة أنه ينتزع من الإنسان حتى الأعمال التي كانت عادة تنسب إليه. ففي سنة 624 هزم حوالي ثلاثمائة من مسلمي المدينة عدداً من كفار مكة يفوقونهم ضعفين أو ثلاثة أضعاف، وقتلوا الكثيرين منهم، بما في ذلك عدد من قادتهم. ويشير القرآن إلى هذه الحادثة من قوله:

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (سورة الأنفال: الآية 17).

ويبدو هذا الأمر محيراً أوّلَ وهلة، ولكن بالتأمل يدرك الإنسان أن الموت تُسَبِّبه الخصائص الموجودة في المعدن الذي صنع منه السلاح، وكذلك العمليات الفسيولوجية المتشابكة الأخرى. وفي الرمي كذلك (الذي ربما يقصد به القذف بالسهام)[1]. نجد أنه لابد أن ينسب إلى الله عمل القوى الطبيعية التي تحكم قذف السهم في الهواء. وربما أيضاً نجاح الرامي في توجيه سهمه في الاتجاه الصحيح.

حتى إن كان الأمر كذلك فلا يزال النص القرآني محيراً، مع إمكانية تفسيره بالطبع بطريقة مختلفة بعض الشيء حيث إن الحركات المحددة قد تعتبر من فعل الإنسان ولكنها كونها تقود إلى نتيجة عامة فقد يكون ذلك بفعل الله.

والفكرة نفسها ترد في النص الذي يتحدث عن الدلائل المختلفة التي تبرهن على حقيقة يوم الحساب:

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾.

﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾.

﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ﴾.

﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾ (سورة الواقعة: الآيات 58 ـ 71 ـ 72).

(1) انظر وات (3) صفحة 313.

ففيما يتصل بالنطفة والماء والنار، نجد أن الإنسان أوكل أمرها إلى عمل قوى الطبيعة. ولكن زرع البذرة يبدو أمراً مختلفاً، حيث إن فعل الإنسان في رمي البذرة على الأرض قد نُسب إلى الله على ما يبدو. وربما يفهم من عبارة رمي البذرة عملية الإنبات بأكملها التي يترتب عليها نمو النبتة. لكنَّ الشعورَ بعدم نسبتها إلى عمل الإنسان واضح هنا. ومن المؤكد أن الفكرة القائلة بأن فعل الله يسمو على فعل الإنسان ويبطله وتنجم عنه نتائج مخالفه لما يتوقعه الناس المعنيون بالأمر، هي فكرة قرآنية. فعندما بدأ كفار مكة «يمكرون» ضد محمد ويخططون للوقوف ضد دعوته أو لقتله أو لنفيه باءت جميع خططهم بالفشل، بل هُزموا هزيمة نكراء في غزوة بدر: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (سورة الأنفال: الآية 30). وهذه الكلمات نفسها تستعمل لوصف محاولات خصوم المسيح لإحباط عمله (سورة آل عمران: الآيات 47-54). كما يتمشى هذا مع التأكيدات العميقة التي جاءت في القرآن على أن الله سينصر رسله ويهزم أعداءهم (سورة إبراهيم: الآيات 47 ـ 48/ 42 ـ 43). وإذا بدأ الإنسان الحديث في طرح أسئلة هنا عن العلاقة بين فعل الله وفعل الإنسان فستكون هناك صعوبة في إيجاد إجابة لها. ويمكننا القول بأنه لا يوجد أي إيحاء بأن فعل الإنسان يمكن أن تطمسه تدخلات إعجازية تخالف المجرى الطبيعي للأشياء. غير أن العرب في أوائل القرن السابع لم يشعروا بانتظام الطبيعة وتناسقها حيث إنّ لهم خبرة كبيرة في معايشة تغيراتها. ونورد مثلاً هنا للتوضيح. يقول القرآن صراحة إن انتصار المسلمين في بدر كان من صنع الله، ولكنه واضح أيضاً أن المسلمين لم يجلسوا متفرجين بينما جاءت أيدٍ خفية لقتل كفار مكة، بل العكس هو الصحيح، فقد قاتل المسلمون بضراوة وبكل ما لديهم من شجاعة ومهارة. أما الكفار فقد خاب أملهم فيما فعله الله، ليس بتدخله لإنقاذ المسلمين في وقت حرج بل من خلال شجاعة الرجال ومهارتهم. ولا تتضح قدرة الله وغلبته في الحوادث الفردية عادة بل في النتيجة النهائية العامة. ومن خلال وجهة النظر التي توصلنا إليها هنا يمكننا التعرض لعدد من المواضيع التي ترد غالباً في القرآن مثا هداية الله للإنسان وإضلاله أو خذلانه. ويبدو في العديد من النصوص أن فعل اد هداية الإنسان أو إضلاله لا علاقة له بفعل الإنسان أو عمله:

﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ (سورة الأنعام: الآية 125).

﴿ إِن يَنصُرْكُمُ ٱللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۖ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا ٱلَّذِى يَنصُرُكُم مِّنۢ بَعْدِهِۦ ﴾(سورة آل عمران: الآيات 154-160).

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (سورة النساء: الآيات 83-85).

﴿ فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (سورة الصف: الآية 5).

في نفس الوقت توجد نصوص أخرى في القرآن تؤكد على ما يبدو أن هداية الله للإنسان أو إضلاله له هو بطريقة أو بأخرى نتيجة لأعمال الإنسان السابقة:

﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (البقرة: 24-26).

﴿ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (سورة آل عمران: الآيات 80-86).

﴿ وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ﴾(سورة هود: الآيات 101-103).

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ ٱللَّهُ ﴾ (سورة النحل: الآيات 104-106).

﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾ وَمَا يُغْنِى عَنْهُ مَالُهُۥٓ إِذَا تَرَدَّىٰٓ ﴾ (سورة الليل: الآيات: 5-11).

ومع ذلك يمكن أن نجد نصوصاً أخرى تؤكد بقوة سيطرة الله المطلقة حتى على تفكير الإنسان الداخلي:

﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٧﴾ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (سورة التكوير: الآيات 27-28).

﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ... ﴾.

﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾(سورة يونس: الآيات 99 وما بعدها).

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾(سورة البقرة: الآية 5 وما بعدها).

تصادفنا الآن مشكلة تفسير التناقض الظاهر بين سلطة الله المطلقة والإيحاء بوجوب أخذ أفعال الإنسان بعين الاعتبار. من الواضح أن جميع هذه النصوص تعبر عن

مفهوم شجاع لقدرة الله الكلية، فكل ما يحدث فوق هذه الأرض يحدث طبقاً لإرادته أو بإذنه على الأقل. مثل هذا المفهوم يحمل جاذبية خاصة للوثنيين العرب الذين تعودوا على اعتبار أن حياتهم يحكمها الدهر. النتيجة الطبيعية لهذا المفهوم هي أنه مهما خطط الإنسان ونوى فلن يفلح ما لم يرد الله ويشاء. أمّا كيف يتم إبطال الخطط البشرية، فليس واضحاً، والعرب ليسوا مهتمين بهذه النقطة. ويتمثل جزء من تجربتهم في الصحراء في إدراك أن أي خطة بشرية يمكن أن تبطل بسهولة، وتبطلها عادة سلسلة من الظروف والأحداث لا يجدون لا وقتاً ولا فرصة للتحرّي عنها وثمة سؤال هنا وهو هل تساهم أفعال الإنسان السابقة في رسم حالته البائسة في الوقت الحاضر؟ قد تساهم وقد لا تساهم، نحن لا نعلم والأمر لا يهم كثيراً. وكل ما نعلمه أن الله هو الأسمى وأن الخطط الإنسانية معرضة للإخفاق دائماً. وهذا هو الحال حتى في تجربة الأوروبيين. (فالإنسان ينوي والله يقرر) أو كما يقولون (أعلى المجسّات الفضائية يمكن أن تحيد عن مسارها بسهولة). وربّما تعطينا هذه إشارة إلى المشكلة الأخرى الخاصة بكيفية التوفيق بين قدرة الله الكلية ـ متمثلة في نشاطه الحالي ـ والفكرة القائلة بأن عدة أمور تعتبر مقررة مسبقاً وقد «جاءت في الكتاب». كان الوثنيون العرب يؤمنون بأن أموراً معينة يجري تقريرها مسبقاً. ومن السهل على المؤمنين بالله أن يقبلوا هذا الاعتقاد لأنهم يرون أن الله هو الذي قرر هذه النقاط.

ومن هنا يسهل الانتقال إلى وجهة النظر القائلة بأن فعل الله الحالي يتطابق، بطريقة أو بأخرى، مع ما قرره الله مسبقاً، وأنه في هذه الحالة كانت له معرفة سابقة بكل الأحداث. كان العرب أساساً مهتمين بالحياة العملية ومستلزماتها، ولم يسألوا من باب الاستطلاع لماذا كانت الأمور كما هي عليه؟ وهذا السؤال الأخير يعتبر علامة من علامات حب البحث والتحقيق عند قدماء الإغريق وهو الذي ساهم بشكل كبير في تكوين منهجنا العلمي الحديث الذي له مكانة هامة في الحياة البشرية. مع هذا نجد أنه من أجل العيش فقط تعتبر الأفكار التي ركز عليها العرب أكثر أهمية. ففي مرحلة ما سيضطر الإنسان ـ مهما كانت براعته ـ إلى تعلم كيف يثق في القوى التي تشكل حياته وأن يثق فيها بكل ما يكتنفها من غموض.

5) وحدة القوى التي تقرر الحياة البشرية

يمكن القول بأن الإيمان بأن الله واحد أحد وأنه لا يوجد أي كائن يشاركه صفاته الأساسية، كان متضمناً في النصوص المبكرة من القرآن، ولكن لم يتم التركيز عليه بصفة خاصة. وهذا يتعارض تعارضاً قوياً مع إصرار القرآن في نصوصه اللاحقة على أن الله واحد ومتفرد وأنه لا إله إلا هو. في هذا الصدد يجب أن نركز الاهتمام على قصة «الآيات الشيطانية». هذه القصة لابد أنها كانت صحيحة في أساسياتها حيث إنه لا يمكن أن يتجرأ مسلم ويخترعها حول محمد. كما يوجد تأكيد لها بالفعل في القرآن. تقول القصة أن محمداً كان جالساً في الكعبة في وقت من الأوقات ـ ربما سنة 615 أو سبع سنوات قبل الهجرة ـ يفكر فيما يمكن أن يقوله لإقناع كبار رجال مكة بالدخول في دينه. في هذه اللحظات جاءه الوحي (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى). هذه الآيات لا زالت موجودة في القرآن (سورة النجم: الآية 19 وما بعدها) ولكن بعد هذه الآيات مباشرة، وبدلاً من الآيات الموجودة الآن في القرآن، دسّ الشيطان بعض الآيات المزوّرة التي تقول «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتها لترتجى». وأعلن محمد الوحي للناس فوراً[1]. وقد أدّى هذا الإذن بالصلاة إلى هذه الآلهة إلى اشتراك كبار رجال مكة مع محمد في عبادته. ولكن محمداً أدرك فيما بعد أن هذه الآيات لا يمكن أن تكون صحيحة، وأُوحي إليه ببقية الآيات الصحيحة.

الآيات التالية، التي لابد أنها نزلت بعد سنوات عديدة لاحقة، فُهمت على أنها تشير إلى هذه الحادثة وتعتبر مبرراً للحديث عن آيات شيطانية:

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ (سورة الحج: الآيات 52-51).

---

(1) للرجوع إلى القصة انظر وات (2) صفحة 102 وما بعدها. إن عبارة «الغرانيق العُلى» تعني على ما يبدو غرانيق نوميدية Numidian تطير على علو شاهق. لكن الفكرة هي أنها نظراً لطيرانها المرتفع فهي تصلح لأن تقوم بمهمة الشفاعة عند الله (انظر لين Lane).

لو أمكننا الافتراض بأن محمداً لم يجد لفترةٍ من الوقت ـ طالت أم قصرت ـ أي شيء مخطئ في الآيات التي رفضت فيها بعد، فلا بد لنا من استخلاص أنه ومعاصروه لم يجدوا أي تعارض بين طلب الشفاعة من هذه الآلهة وبين عبادة الله الواحد الأحد. ولكي نقدر أهمية هذه النقطة لابد أن نستطرد بعض الشيء في الحديث عن معتقدات العرب حول عالم الآلهة والأرواح. أولاً، توجد الملائكة، وهذه كثيراً ما تُذكر في القرآن، ومفردها في اللغة العربية «ملاك». ووظيفتها المهمة هي نقل الرسائل الإلهية، وخاصة إنزال الوحي إلى البشر. وفي بعض النصوص القرآنية المبكرة تقوم «الملائكة الروح» بإحضار الرسائل الإلهية (سورة النحل: الآية 2). والتفسير المعتاد ـ الذي يبدو صحيحاً ـ هو أن الروح هي ملائكة. ففي سورة الشعراء، الآيات 192-195، قيل إن «الروح الأمين» أنزل الوحي على قلب محمد. وفي سورة البقرة (الآيات 91-97)، استعملت كلمات نفسها عن جبريل. وهكذا، بالرغم من اختلاف التعبيرات من النصوص المبكرة، يمكن القول بأن القرآن دأب على بيان أن جبريل هو رسول الوحي. بالإضافة إلى عملها كرسل هناك وظائف أخرى تقوم بها الملائكة. فهناك منهم من ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾ (سورة الحاقة: الآية 17)، ومنهم ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ (سورة الأعراف: الآيات 205 ـ 206). وقد قاتل الآلاف من الملائكة مع المسلمين في غزوة بدر (سورة الأنفال: الآيات 8-9، سورة آل عمران: الآيات 120-124 وما بعدها). وهناك ملائكة تراقب البشر من أعلى وتسجل أعمالهم (سورة الانفطار: الآيات 10-12 الخ). وهناك ملك الموت الذي يُرجع الإنسان إلى ربّه (سورة السجدة: الآية 11). وملائكة تحرس جهنم ﴿أَصْحَابَ النَّارِ﴾ (سورة المدثر: الآية 30). وأخيراً هناك منهم من سقط كهاروت وماروت الذين علموا السحر في بابل (سورة البقرة: الآيات 96-102) وإبليس (قد تكون كلمة إبليس تحريف للكلمة اليونانية (diabolos)) الذي يسمى أيضاً الشيطان[1].

(1) انظر سورة البقرة الآيات 32/ 34 و34/ 36. نفس تغيير كلمة إبليس إلى كلمة شيطان نجده في سورة الأعراف الآيات 10/ 11 و24/ 25. وكذلك في سورة طه الآيات 114/ 115 وما بعدها. ومن هنا تكون كلمة (DEMON) هي الأقرب إلى ترجمة كلمة شيطان من كلمة (SATAN).

معظم هذه المعتقدات حول الملائكة تشبه تماماً المعتقدات اليهودية، وربما جاءت أصلاً من بيئة يهودية أو مسيحية. وكلمة ملائكة في اللغة العربية تؤيد هذا حيث أنها تشبه مقابِلتها في اللغة العبرية بل أكثر قرباً من اللغة الأثيوبية[1]. ويميل العلماء الغربيون الآن إلى الاعتقاد بأن هذه المعتقدات الخاصة بالملائكة كانت موجودة في الجزيرة العربية، على الأقل جزئياً، قبل ظهور محمد.

كانوا قديماً يعتقدون في الأرواح أو الجن (ومفردها جنّي، وأخذت في اللغة الإنجليزية genie). ويبدو أن هناك تشابهاً وتشابكاً بين المجموعتين من المعتقدات. فمثلاً قيل عن إبليس في آيات قرآنية (سورة الكهف: الآيات 48-50) أنه واحد من الجن. وفي سورة الرحمن: الآيات 14-15 جاء ذكر الجن باعتبارها مخلوقات خلقها الله من نار وليس من صلصال كالإنسان. ولكن من جهة أخرى الجن كالإنس خُلقوا ليعبدوا الله (سورة الداريات: الآية 56)، ومثلهم مثل الإنس قد يكونون صالحين أو غير صالحين. وبعث الله الأنبياء إلى الجن كما بعثهم إلى الإنس (سورة الأنعام: الآية 130)، بل إن بعضهم سمعوا القرآن من محمد وآمنوا به (سورة الأحقاف: الآيات 28-29، وسورة الجن: الآية 1 الخ). والمؤمنون من الجن يشار إليهم بأنهم مسلمون ومفهوم ضمناً أنهم يذهبون إلى الجنة بينما يذهب الكفار منهم إلى جهنم (سورة الجن: الآية 14 وما بعدها). وقد عرفت التقاليد الجاهلية عدة فئات من الجن[2] ولكن لم يذكر في القرآن إلا العفريت (سورة النمل: الآية 39). أما الشياطين فيبدو أنهم يختلفون عن الجن حيث أنهم يمثلون الشر في الغالب، بالرغم من أن بعضهم سُخّر لخدمة سليمان (سورة ص: الآيات 36 ـ 37) الذي قيل إنه كان يحكم في الجن (سورة النمل: الآية 17). كان إبليس طبعاً الشيطان الأكبر[3].

---

(1) انظر جيفري، المصدر السابق.

(2) انظر ويلهاوسن صفحة 148-159.

(3) يبدو أن كلمة شيطان كلمة عربية معناها «ثعبان» ولكنها أطلقت على الشخص الشرير (أو الأشخاص الشريرين بصيغة الجمع) ثم اكتسبت مدلولات يهودية ومسيحية. إن المفهوم القرآني (مثل مفهوم الملائكة) يحتوي على ما يبدو مزيج من العناصر العبرية واليهودية المسيحية.

ليس ضرورياً في هذه الدراسة أن نتعمق في تفاصيل المعتقدات الإسلامية حيث إن ما قيل حتى الآن يعتبر كافياً لتمكيننا من فهم ما يقوله القرآن حول الآلهة الوثنية. وكما بينا سابقاً، أصبح الإيمان بهذه الآلهة مع اقتراب سنة 600 بقايا آثار، وبدأ قبول فكرة وجود إله أعلى على نطاق واسع، ومن الدعوة الواردة في سورة قريش ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ﴾، يمكن، على الأرجح، استخلاص أنه حتى قبل أن يبدأ نزول الوحي على محمد، كان هناك أناس في مكة يظنون أن كبير آلهة الكعبة هو الإله الأعلى. مثل هؤلاء الناس لم يصبحوا بعد مؤمنين بإله واحد بكل معنى الكلمة. ويبدو من خلال القرآن أنهم يحملون اعتقادين حول الآلهة الوثنية: أولاً، اعتقادهم أن هذه الآلهة تشفع لأولئك الذين يعبدونها عند الله:

﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ ﴾(سورة يونس: الآيات 18-19).

الآيات الشيطانية تسمح في ظاهرها بشفاعة من هذا النوع. ولكن القرآن عموماً يعارض هذه الممارسة بشدّة (سورة الروم: الآيات 12-13، سورة الزمر: الآيات 39-38، سورة الزخرف: الآية 44، وانظر أيضاً سورة الأنعام: الآية 94، وسورة الزمر الآيات: 3-4).

ثانياً، يبدو أن هؤلاء القوم كانوا يعتقدون أن الآلهة الوثنية هي بنات الله. وربما ظنوا أيضاً أنهم من الملائكة أو من الجن في نفس الوقت (سورة النحل: الآيات 56-58، سورة الحشر: الآية 61، سورة الزخرف: الآيات 16-17-18-19، سورة الصافات: الآيات 149-158، سورة الأنعام: الآية 100). ويجب ألا تفهم عبارة «بنات الله» بالمعنى الشخصي الذي أعطي لها في الأساطير الإغريقية، بل ينبغي أن تُفهم على أنها طريقة عربية للتعبير عن مفهوم نظري بحيث يكون معناها مجرد مخلوقات تشترك مع الله في الصفة. غير أن القرآن يأخذها حرفياً ويقول في ردّه على هذا المفهوم بأنه لمّا كان الذكور مرغوبين أكثر من الإناث في الجزيرة العربية، فليس من العدل أن يكون لله الإناث بينما يكون للبشر الذكور (سورة النجم: الآية 21 وما بعدها).

وبصرف النظر عن نكران هاتين النقطتين، نرى أن القرآن يعطي العديد من الإفادات حول الآلهة الوثنية. ففي النص الذي حل محل «الآيات الشيطانية» (النجم 23) أن هذه الآلهة الثلاثة «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم». وقد تبدو هذه وكأنها طريقة أخرى للقول بأنها كانت ضرباً من الخيال، إلا أن هذا ليس هو المفهوم القرآني. إذاً يجب أن تفهم الكلمات وكأنها جزم بأن الإيحاءات المرتبطة بهذه الأسماء مزيفة، بالرغم من أن الأسماء نفسها تشير إلى أشياء حقيقية. وفي نصوص أخرى في القرآن يتأكد الحديث عنها كمخلوقات حقيقية خلقها الله ولكنها غير قادرة في حد ذاتها على خلق أي شي، وعاجزة عن مساعدة أولئك الذين يعبدونها خطأ. بل إنها تقف شاهداً حقيقياً أمام الله ضد عابديها. والقرآن مستعد لقبول فكرة أنها تنتمي إلى الجن ولكنه يرفض الرأي السائد في مكة بأنها من الملائكة (سورة سبأ: الآيات 39-40 وما بعدها). وقد قيل في وقت من الأوقات إنها ستموت ولا تعلم متى تبعث من جديد (سورة النحل: الآية 21). ومثلها مثل بقية المخلوقات ستمثل للحساب أمام الله في الآخرة وستذهب إلى النار (سورة الأنبياء: الآية 98).

عدم الاعتراف بالآيات الشيطانية يعدل الإصرار على الإيمان المطلق بإله واحد ورفض أي مهادنة مع الوثنية فيما يخص الاعتراف بوجود إله وثني أعلى والإذن بالشفاعة للآلهة الأقل درجة التي تعتبر من الملائكة أو الجن. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، اتّصف الإسلام بحيوية كبيرة في التأكيد على أنه لا إله إلا الله. ومن ناحية عملية كان لهذا نتيجة فورية تتمثل في أن القبائل العربية اضطرت، بعد إسلامها، إلى كسر الآلهة التي كانوا يعبدونها وتدميرها. وظلت هذه علامة مميزة تشهد للإسلام على مرّ القرون. فلماذا تم التركيز على وحدانية الله؟ وماذا كان مغزاها العميق عند العرب في القرن السابع؟

أولاً وقبل كل شيء لابد من التعرض هنا لبعض الاعتبارات السطحية. ربما لم يفهم معاصرو محمد الآيات الشيطانية على أنها تجيز الشفاعة الكاملة للآلهة الوثنية، بل تجيز الشفاعة فقط في ثلاثة أماكن مقدسة لكل من اللات (في الطائف) والعُزّى (في نخلة ـ بالقرب من مكة) ومناة (في قُدَيْد ـ بين مكة والمدينة). ومن الجائز أن محمداً وأتباعه من

المسلمين بدأوا يدركون، قبل نزول الوحي التصحيحي، أن السماح بالشفاعة في الأماكن المذكورة سيؤدي إلى الفوضى. وربما كان من الضروري أيضاً أن يؤذن بالشفاعة في أماكن مقدسة أخرى أيضاً. وقد يكون أصل الصعوبة في الموضوع أن الطبيعة الفريدة للوحي الذي ينزل على محمد أصبحت مهددة نتيجة لذلك. ولابد أن المسلمين بدأوا يشعرون على ما يبدو بأن شيئاً ذا قيمة بالنسبة لهم أصبح مهدداً بالضياع. وفي نفس الوقت قد تكون نتائج التوفيق بين الأمرين قد أثبتت بطريقة لا نفهمها بأنها غير مرضية. مثل هذه الاعتبارات ربما أعدّت المسلمين للتغيير. وقد تكون هناك أيضاً اعتبارات أعمق من هذه. فقد كان العرب في الجاهلة ميالين إلى نسبة كل شيء إلى الدهر ومن ثم إلى تأكيد وحدة القوى التي تتحكم في الحياة البشرية، بالرغم من أنهم يعتبرون أن الدهر جلب لهم من المصائب أكثر مما جلب لهم من الخيرات. إن مفهوم الدهر هذا ساهم بلا ريب وإلى حد ما في الاعتقاد بوجود إله وثني أكبر لدى بعض العرب في الجاهلية. وبقدر ما أكد القرآن على صلاح كل ما يتحكم في حياة الإنسان كان من الضروري الإصرار على أنه واحد أحد وأي قوة ثانية تقارن به قد يكون لها تأثير معاكس للقوة الأولى، وتصبح بالتالي غير صالحة للإنسان. وهكذا، بالرغم من أن الآيات المبكرة من القرآن لا تحوي أي إصرار على حقيقة أن لا إله إلا الله. يجوز القول بأنها كانت مفهومة ضمناً في التأكيد على رحمة القوى التي تتحكم في الحياة البشرية وعطائها. فالله موضع ثقة تامة لمجرد أنه مطلق السمو والتعالي.

هذه الاعتبارات العميقة تساندها، في أغلب الظن، الرغبة في التشبه بالمسيحيين واليهود والزرادشتين. كان عرب مكة يعرفون سكان سوريا والعراق ويعرفون حضاراتهم المتفوقة جداً (في بعض مظاهرها)، ويعلمون أن معظم هؤلاء القوم يؤمنون بالله الواحد الأحد. وبهذه الطريقة يؤدي الإعجاب بالحضارة المتفوقة إلى قبول فكرة الإيمان بإله واحد بسهولة.

إن النقاط التي يوجد حولها صراع بين حركتين: الإسلام والوثنية لا تمثل بالضرورة القضايا الأساسية بينهما. بل من المرجح أنها نقاط يعتقد أحد الطرفين أن لديه الحجة لدحضها، بينما يعتقد الطرف الآخر أنها حصون مهمة لا يجب التخلي عنها بسهولة، أو

أنها مناطق الدفاع فيها أقوى من الهجوم. وإن نزوع العرب إلى نسبة كل الحوادث إلى الدهر بمفهومه الموحد، واتخاذهم الإمبراطوريات البيزنطية الفارسية والحبشية قدوة في هذا الموضوع، بالإضافة إلى العديد من الاعتبارات ذات الطبيعة العامة. كل هذه شجعت المسلمين على أن يصمدوا في وجه الوثنيين حول هذه النقطة وهي وحدة الله ووحدانيته، بحيث أصبحت أول فقرة من الشهادة «لا إله إلا الله».

ملاحظة حول كلمة الله

أصبح من الشائع في اللغات الأوروبية في النصف الأخير من القرن التاسع عشر والجزء الأول من القرن العشرين استعمال كلمة الله (Allah) عوضاً عن كلمة (God) عند الحديث عن الإسلام.

هذا الاستعمال مبنى على لُبْس في الأفكار ينبغي تجنبه. الالتباس محصور بالذات بين ما تدل عليه الكلمة بالضبط وبين مجموعة الأفكار المرتبطة بالكلمة في سياق معيّن. ويجب أن نعترف بأن مجموعة الأفكار لدى المسلم تختلف عن تلك التي لدى الشخص المسيحي العادي، ولكن الأسلوب الصحيح للتعبير عن هذا الالتباس لا يكون بقول إن المدلول الحقيقي للكلمة يختلف إلا إذا افترض الإنسان أن المدلول نفسه لا يتعدى كونه مجموعة من الأفكار. وبسبب تأثير اليهودية والمسيحية بصورة خاصة على البيئة العربية. ينبغي أن يهدفوا (أيّ العرب) إلى عبادة الكائن نفسه الذي يعبده المسيحيون حتى ولو كانت بعض آرائهم حول هذا الكائن مختلفة. إنه ولاء خاطئ للمسيحية إذا اعتقد المرء بأن رفض منح المسلمين الحق في استعمال كلمة (God) سيخدم قضيتها. ومهما كان الأمر فهناك مسيحيون عرب أرثوذكس وكاثوليك وبروتستانت، والكلمة الوحيدة التي يستعملونها للخالق هي «الله» (التي تشبه الكلمة اليونانية (hotheos) ومعناها الله).

الفصل الثالث

النظرة إلى التسامي

١) أبعاد التسامي

وصفنا الحياة البشرية في الفصل السابق بأنها ـ حسب المفهوم القرآني ـ تعتمد على قوة عليا. كما وصفناها بأنها تتحكم فيها عدة عوامل تقع تحت سيطرة هذه القوة العليا. هذه القوة العليا خيّرة (رحمن رحيم)، ولذلك فإن التفاؤل بقدرات وإمكانيات الحياة البشرية أمرٌ ممكنٌ. وقد يوصف هذا بأنه النظر إلى الحياة البشرية من منظور الجبر والقصور. وفي الفصل الحالي نواصل النظر إليها من منظور آخر ألا وهو منظور التسامي. إن القوة التي تعتمد عليها الحياة البشرية تسمو على الزمان والمكان. ولذلك فالحياة البشرية تنشأ في ضوء هذا التسامي. هنا سنضطر إلى استعمال اللغة بطريقة تخطيطية بيانية أكثر حتى من تطرقنا للحديث عن وجود الله. فمن الأفكار الشائعة الاستعمال للتعبير عن النظرة إلى التسامي، تلك التي تتحدث عن العالم الآتي أو عالم الآخرة، وكيف يحاسب الله المخلوقات ويرسل البعض إلى الجنة والبعض الآخر إلى النار. يروق لعلماء الدين وعلماء اللاهوت المسيحيين أن يتحدثوا عن «علم الأخرويات» أو دراسة اليوم الآخر. وكان بالإمكان أن نسمّي هذا الفصل «النظرة إلى الأخرويات» إلا أن كلمة «تسامي»، بالرغم من غموضها، تنقل الكثير إلى قطاع أكبر من الناس. دعنا إذاً نلتفت لإلقاء نظرة على خلفية أساس فكرة الخلود هذه، التي يرى القرآن الحياة البشرية في ضوئها.

إن المعتقدات الخاصة بهذه الأساس يمكن تلخيصها في الإيمان باليوم الآخر. وطبقاً لهذه العقيدة. يُبعث الناس إلى الحياة بعد المهات ثم يمثلون أمام الله ليحاسبهم عن أعمالهم التي قاموا بها في الحياة الحاضرة. ويتلخص الحساب في إرسال بعضهم إلى الجنة جزاءً لهم على أعمالهم الصالحة، بينما يقضي البعض الآخر بقية حياتهم في النار يُعذّبون فيها عقاباً لهم على

أعمالهم السيئة. هذه هي الخطوط العريضة لهذه العقيدة. ويعطي القرآن تفصيلاً أكثر حول بعض النقاط، كما توسع علماء المسلمين في شرحها في وقت لاحق. ويمكن مناقشة هذه النقاط كلاً على حدة. ويجب الإشارة أولاً إلى أن القرآن يتبنّى مفهوماً أحادياً للإنسان، خلافاً للمفهوم الإثنيني المعروف في دوائر معينة في الغرب نتيجة تأثرها بشكل جزئي بالإغريق. يتكون الإنسان طبقاً للمفهوم الأثنيني من شيئين إثنين: جسد وروح، حيث تعتبر الروح هي الأكثر أهمية. بل إن بعض التفسيرات المتطرفة تذهب إلى أن الروح هي الإنسان الحقيقي، وما الجسد إلا إضافة تعيسة مؤقتة لها، (الجسد مقبرة الروح).

وإذا كان المفهوم الأحادي يعترف ببعض الفروق بين الروح والجسد أو النفس والجسد من جهة إلاّ أنه يعتبر الجسد جزءاً أساساً. هذه النظرة الأخيرة هي النظرة الشائعة عند الساميين، وهي موجودة في كتاب العهد القديم. وفي أقوال المسيح، كالتي تتحدث عن دخول الحياة بيد مبتورة أو بعين مفقوءة. إن المفهوم الأحادي هو الذي يتبعه القرآن. فالبعث من جديد يعني ضمناً إحياء أو خلق الجسم من جديد. وينبغي الانتباه بعناية إلى استعمال كلمة «نفس» على وجه الخصوص. التي يمكن ترجمتها بكلمة «الروح» ولكنها ستكون بمعنى الشخص أو الذات[1]. ويستمر استعمال هذا المعنى في الكتابات العربية التي تعالج الفكر الإسلامي. وعندما ترجمت الأعمال الفلسفية الإغريقية إلى اللغة العربية، استعملت كلمة نفس ترجمةً للكلمة اليونانية (Psyché) بالمعنى الاثنيني تقريباً، وهذا يؤدي إلى صعوبات في الفهم الدقيق للنصوص، ولكن يبقى صحيحاً أن مفهوم الإنسان عند الكاتب المسلم، هو مفهوم أحادي ما لم يقع تحت تأثير الفكر اليوناني من خلال الفلاسفة الذين يكتبون بالعربية.

يؤثر المفهوم الأحادي من الأفكار الإسلامية المتعلقة بما يحدث أثناء الموت وبعدها. فعندما تحين ساعة الإنسان يتوفاه ملك الموت (سورة السجدة: الآية 11). ويبدو أحياناً أن هذا يعني ضمناً أن الإنسان يؤخذ إلى لقاء ربه ليُحاسب. ولهذا، فإن الذين يموتون في

(1) انظر الكتاب المقدس (سفر التكوين ـ إصحاح 46 آية 26): «جميع النفوس ليعقوب التي أتت إلى مصر... ست وستون نفساً».

الجهاد في سبيل الله قيل إنهم أحياء عند ربهم (سورة آل عمران: الآيات 163-169). ويجوز اعتبار ذلك استثناءً. في العديد من الآيات التي تصف اليوم الآخر (سورة الانشقاق: الآية 4، سورة الزلزلة مثلاً). هناك تضمنين بأن الموتى سيُنقلون من القبور، ويعني ذلك بالضرورة أن الموتى ـ حتى هذه المرحلة ـ كانوا في قبورهم وليسوا في الجنة أو في النار، أو أي حالة وسط. وقد سلّم علم الكلام الإسلامي في مرحلة لاحقة بعقيدة «عذاب القبر»، وأدعى أن القرآن قد أشار إليها في آيات معينة. ورغم أن الآيات قد تكون متطابقة مع هذه العقيدة، فهي لا تجعلها ضرورية[1]. ومن جهة أخرى، يوصف أولئك الذين سيعاقبون بأنهم لم يلبثوا في القبور إلا ساعة (سورة يونس: الآيات 45-46)، وسورة الأحقاف: الآية 35). وهذا على ما يبدو، يعني ضمناً أنهم لم يكونوا في القبر بكامل وعيهم. كما تتحدث إحدى الآيات (سورة المؤمنون: الآيات 100-102) عن أناس يوجد من ورائهم برزخ). و«البرزخ» يُفسر عادة بأنه نوع من الحاجز بين الجنة والنار. ولكن كل ما يتضمنه النص بالضرورة هو وجود فترة فاصلة بين الموت والبعث.

الخلاصة هي أنه في الوقت الذي يوجد فيه قدر من التناسق في الصور التي توضح ما يحدث بعد الموت، إلا أنه هناك بعض التباين الخفيف في الأفكار الواردة في القرآن. أغلب الظن أنه يرجع إلى اختلاف أفكار أولئك الذين يخاطبهم. إن يوم الحساب، أو يوم الدين، أو اليوم الآخر (الذي له عدة أسماء أخرى في القرآن) هو اليوم الذي يجتمع فيه الإنس والجن ليمثلوا أمام الله للحساب. إن قيام الساعة تُنذر به صيحة أو رعد أو نفخة (أو اثنتان) في الصُّوْر (سورة يس: الآية 53، وسورة عيسى: الآية 33، وسورة الحاقة: الآية 13، وسورة النبأ: الآية 18، وسورة الزّمر: الآية 68: نفختين)[2]. وتحدث أشياء مخيفة متعددة. فالأرض ترتجف بعنف والجبال تتفتّت وتصبح كالعهن المنفوش (سورة القارعة: الآية 4-5). كما أن البحار تثور والشمس تسوّد، والنجوم تسقط والسماء تُكشط

(1) الآيات هي: آل عمران 163/ 169 وما بعدها، غافر 11 و45/ 48 وما بعدها. (جارديه 86). عن الموضوع انظر فنسنك صفحة 117-19.

(2) انظر بيل II صفحة 156.

مثل جلد الجمل الميت (سورة التكوير: الآيات 1-14) وفي النهاية يأتي الله والملائكة صفاً (سورة الفجر: الآيات 22-23). ويحاول المشركون والمخلوقات التي كانوا يعبدونها أن يتجنبوا العقاب، وكل يحاول بدون وازع أن يلحقه بالآخرين من رفاقه (سورة الزخرف: الآية 67، سورة السجدة: الآيات 20-32-33 الخ). إنّ معظم أولئك الذين يتم حسابهم لا يملكون إلا أن يستمعوا في صمت إلى النطق بالحكم عليهم، حيث أنه لا يتكلم إلا «من أذن له الرحمن وقال صواباً» (سورة النبأ: الآية 38) ويُعطى بعض خيرة عباد الله حق الشفاعية للآخرين (سورة طه: الآية 108-109 الخ). ربما يُفهم من هذا أن الحق يُعطى إلى الأنبياء ليشفعوا لأقوامهم. وبالتأكيد بجّل الإسلام في وقت لاحق قدرة محمد على الشفاعة. يتم الحساب على أساس صحائف الإنسان من الحسنات والسيئات التي تحفظها الملائكة في كتب. ثم توضع هذه على ميزان، الحسنات مقابل السيئات غالباً:

﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴾ (سورة القارعة: الآيات 5 ـ 6 ـ 9).

وفي موقع آخر يوجد تضمين بأن علامة التباين بين الثواب والعقاب هي أن أولئك المثابين يؤتون كتابهم بيمينهم بينما يؤتى المعاقبون كتابهم وراء ظهورهم (سورة الانشقاق: الآيات 7-12). وسنتناول في الجزء القادم بتفصيل أكثر أنواع الأعمال التي تقود إلى العقاب. وقد بدأ المسلمون اللاحقون يؤمنون بأن المثابين والمعاقبين كليهما وعلى حد سواء، سيسيرون على صراط ممتد فوق جهنم، حافته كالشعرة في رقّتها، وسيسقط الأشرار من فوقها في جهنّم[1].

ويشير القرآن إلى الجنة باعتبارها أجراً للمتقين. وفي وصفها يذكر جوانب عديدة تبيّن تناقضها مع حياة الصحراء القاسية:

﴿ فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمِ وَلَقَّىٰهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ۝١١ وَجَزَىٰهُم بِمَا صَبَرُوا۟ جَنَّةً وَحَرِيرًا ۝١٢ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ ۖ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا ۝١٣ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَـٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ۝١٤ وَيُطَافُ عَلَيْهِم

(1) انظر فنسنك صفحة 232 وما بعدها، ترد الكلمة في سورة يس 66 وفي الصافات 23 وما بعدها. ولكنها لا تعني هذا النوع من المعاناة في أي من السورتين.

بِئَانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا ﴿١٥﴾ قَوَارِيرَا مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴿١٦﴾ وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنجَبِيلًا ﴿١٧﴾ عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا ﴿١٨﴾ ۞ وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثُورًا ﴿١٩﴾ وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴿٢٠﴾ عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴾ (سورة الإنسان: الآيات 11 ـ 21).

من المعروف أنه من نعيم الجنة ـ وقد قيل الكثير عن هذه النقطة في الغرب ـ وجود «حور العين» كأمثال اللؤلؤ المكنون (سورة الواقعة: الآية 22) ووصفهن أيضاً بأنهن «كواعب أتراباً» (سورة النبأ: الآية 33)[1]. كيف يمكن ربط هذا بالوضع المستقبلي للمرأة المسلمة، هذا أمر غير واضح. هل هذه الكواعب تمّ تغييرها وإعادة الشباب إليها. من المؤكد أن القرآن يجعل الجنة أجراً للرجال والنساء على السواء. في ضوء الاعتقاد المخطئ الذي كان سائداً في الغرب، ولم يختفِ تماماً بعد، والقائل بأن المسلمين يقولون بأن المرأة ليس لها روح، نرى من الأفضل اقتباس الآية التالية:

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ (سورة الأحزاب: الآية 35).

ليس النساء فحسب يدخلون الجنة مكافأة لهن على أعمالهن، بل إن الأزواج يدخلون مع زوجاتهم:

﴿ يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ ....

﴿ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴾ (سورة الزخرف: الآيات 68 ـ 70).

كذلك ينبغي الإصرار هنا على أن مباهج الجنة لم تكن ماديّة فقط، أولاً: لأن الجنة بها أربعة مستويات أو درجات. فتذكر إحدى السور (الرحمن: الآيات 46-62) أربعة حدائق. كما يفسّر ما جاء في سورة أخرى (الأنعام: الآية 165): بأن الله «رفع بعضكم فوق بعض درجات». بأنه إشارة إلى درجات الجنة بالرغم من أنها أصلاً قد تنطبق على عالمنا

(1) يلاحظ أندريه (87 وما بعدها) أن وصف الجنة بما في ذلك الحور العين، متوقع من مسيحية الشام.

الحاضر. وجزء من نعيم الجنة هو أن يعلم الإنسان بأنه يبتهج أمام الله (سورة الفجر: الآية 28)، وتكون العلاقات الاجتماعية في أوج كمالها ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ۝٢٥ إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا ﴾ (الواقعة: 24-25).

إن الجنة هي فعلاً ﴿دَارِ السَّلَامِ﴾ (سورة يونس: 25)، وقمة النعيم في الجنة هي رؤية الله. هذه هي النظرة التي أجمع عليها المسلمون اللاحقون، ويبدو أنها تُفهم ضمناً من كلمات الآية: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (سورة القيامة: الآية 22 وما بعدها)، ومن خلال التأكيد بأنه في ذلك اليوم يكون الأشرار ﴿عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ (سورة المطففين: الآية 15). وهكذا نجد أن صور الجنة في القرآن تحتوي على مظاهر تناسب جميع مستويات التطور الروحي. جهنم هي في المقام الأول النار. وقد أعدّ الله للمحكوم عليهم ﴿أَنكَالًا وَجَحِيمًا ۝١٢ وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (سورة المزمّل: الآية 12 وما بعدها) وسيصلون ناراً ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ ۝٢٨ لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ﴾ (سورة المدثّر: الآية 28 وما بعدها) ولا يموتون فيها ولا يحيون (سورة طه: الآية 74-76). وتضاف بعض اللمسات هنا وهناك. فالمحكوم عليهم مثلاً سيذوقون ﴿حَمِيمًا وَغَسَّاقًا﴾ (سورة ص: الآية 57) وسيأكلون من ثمار شجرة الزقّوم المرّة التي يعتبر ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾ (سورة الصافات: الآيات 60-62، 64-66). وفي العديد من الأماكن الأخرى توجد آيات توحي بأن إحدى صفات جهنم هي أنها ينقصها الانسجام الاجتماعي والسلام (سورة ص: الآيات 60-64). باختصار هي صورة لأشدّ عذاب يمكن أن يستوعبه العقل العربي والتي تستمر إلى الأبد. هذا هو منظور الخلود ـ خلود الثواب أو خلود العقاب ـ الذي تستقر فيه حياة الإنسان كما ورد في القرآن.

2) التضمينات العملية للمتسامي

لقد قلنا إنّ صور الجنة والنار هذه لابد أن تُفهم تخطيطياً وبمعنى آخر فإن القصد من هذه الصور مساعدة الإنسان على أن يعيش بصدق في هذه الحياة وسنعرف قيمتها حقاً إذا رأينا كيف تؤثر في الحياة الفعلية للإنسان. السؤال المهم هو: ما هي الأعمال التي تؤدي إلى العقاب وما هي الأعمال التي تجلب الثواب؟ للإجابة عن هذا السؤال، يعطي القرآن ثلاث إجابات. وهذه الإجابات ليست متناقضة بل يتغير التركيز فيها حسب تغيّر

احتياجات السامعين في المراحل المختلفة من حياة المسلمين الأوائل. الإجابة الأولى توجد في النصوص التي ـ حسب علمنا ـ هي أول نصوص في القرآن بأكمله. وربما ترجع إلى بداية عهد محمد، عندما بدأت دعوته تلقى استجابة من أهالي مكة، ولكنها لم تلقَ أي معارضة جدّية. في هذه النصوص الأولى دعوة للناس لعبادة الله والإيمان به وبما يبعث به عن طريق رسوله. وبصرف النظر عن ذلك، يتضح أن معظم الأعمال الصالحة أو غير الصالحة مرتبطة بموقف الإنسان من الثروة. تقول النصوص إنّ نار جهنم ستستقبل كل من ﴿ وَجَمَعَ فَأَوْعَىٰٓ ﴾ (سورة المعارج: الآية 18) وكل من لم ﴿ يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴾ (سورة الحاقة: الآية 34) وأولئك الذين لا يكرمون اليتيم ويأكلون ﴿ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴾ ويحبون ﴿ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾ (سورة الفجر: الآيات 17-18-20-21) وأصبحوا نتيجة لذلك بخلاء (سورة الليل: الآية 8). من جهة أخرى المتقون هم أولئك الذين ﴿ وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴾ (سورة الذاريات: الآية 19) والذين هم أغنياء بثروتهم (سورة القلم: الآية 17)[1].

غريب أن نرى لأول وهلة مثل هذا الجزم في النصوص المبكرة من القرآن ولكن، وبشيء من التمعّن يمكن ملاحظة أنه كان مرتبطاً بالظروف الموجودة في مكة. إنه تأكيد على جزء من الأخلاق القديمة للبدو التي أصبحت مهملة في مدينة تجارية مثل مكة. لا يوجد فيها أي ذكر للقتل أو الإصابات الجسدية، لأن المبارزة الدموية كانت لا تزال في أوجها، ومن ثَمَّ تولّت هذا الجانب من العلاقات الاجتماعية. كما أن الانغماس في التجارة خلق نظرة فردية لدى كبار المشتغلين بها، وأغلبهم يمثلون ـ في نفس الوقت ـ سادة عشائر قريش. فبدأوا يتخلون عن الالتزام التقليدي نحو الضعفاء من أفراد قبائلهم كاليتامى والأرامل. وباعتبارهم مشايخ البادية، أصبح جمع المال مهمّاً لديهم لدرجة أنهم لم يتورعوا عن التطاول على أموال الآخرين كلما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً وكلما أمكنهم الإفلات من العقوبة. ويمثل الإيمان باليوم الآخر الوارد في القرآن مصدر حث لهم على احترام هذه الواجبات التقليدية. وبالرغم من أن هؤلاء أهملوا التزاماتهم نحو الآخرين، فقد كانوا مستعدين لاستخدام الامتيازات المتعلقة بمنصب الشيخ، مثل وقوف العشيرة أو العائلة

(1) للمزيد من التبرير لهذه الأحكام انظر وات (2) صفحة 69-71 و(4) صفحة 31-33.

في صف أحد أبنائها ضد الآخرين سواءً كان ظالماً أو مظلوماً. وبهذه الطريقة يستطيعون التغلب على أي معارضة من أي شخص. فحدث حوالي سنة 590 مثلاً أن رفض تاجر من مكة أن يرد ديْناً إلى رجل يمني في مكة واستطاع أن يحصل على تأييد كبار التجار الآخرين في هذا الأمر. ربما كان الهدف منع اليمنيين من تنظيم قوافل بين مكة واليمن حتى يتسنى لأهل مكة وحدهم القيام بتنظيمها وجني أرباحها. يصر القرآن مراراً على أنه في اليوم الآخر سيقف الإنسان وحيداً أمام ربّه ولن ينفعه ﴿مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ (سورة الشعراء: الآية 88، وسورة فاطر: الآية 18-19). بهذه الطريقة يضع الإيمان باليوم الآخر ضغطاً على الإنسان (إذا كان مؤمناً به) للوفاء بالتزاماته نحو الفقراء والتعساء من عائلته وعشيرته. الجواب الثاني عن السؤال هو أن العقاب الأبدي يكون للكفار. وقد يكفر هؤلاء بآيات الله وباليوم الآخر وبالحساب وبالثواب والعقاب القادمين، وربما يكفرون بالوحي المرسل وبالإنذار[1]. وتعتبر هذه في النهاية طرقاً مختلفةً لوصف إنكار رسالة الله ورسوله، لكن يصبح الكفر مطابقاً لهذا الإنكار. وإذا كانت النقطة الأولى هي انتقاد الوضع الأخلاقي في مكة فالثانية تعكس مرحلة لاحقة في علاقة محمد بأهل مدينته (حيث كان العديد منهم يرفضون دعوته) قبل أن يبدأ في تشكيل أتباعه على هيئة مجتمع جديد. ومن خلال قصص الأنبياء السابقين يتكون لدى المرء انطباعٌ بأن المجتمعات بكاملها كانت ترفض الدعوة وتتعرض للعقاب المترتب على ذلك. ولذلك استعان نوح بالله على أعدائه:

﴿ وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُمْ كَانُواْ قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (سورة الأنبياء: الآية 77).

وعقرت قبيلة ثمود العربية ناقلة النبي صالح الذي بعثه الله إليهم فعوقبوا جميعاً (سورة الشمس: الآية 15، وسورة الشعراء: الآية 155 وما بعدها).

من خلال كل هذا يستطيع المرء أن يرى انعكاساً لما حدث لمحمد في مكة وبالذات عندما رفضه قطاع كبير من المجتمع. ومع ذلك يبقى الفرق المهم هو أن صالحاً مثلاً رفضه المجتمع بأكمله ونوحاً رفضه المجتمع بأكمله ما عدا أعضاءً قليلين من عائلته. هذا

(1) انظر سورة النحل 104/ 106 و107/ 109 وانظر سورة يونس 95، الخ.

الإعراض الظاهري (نظرياً) من المخلصين من أتباع محمد له مغزاه. فالمجتمع الوحيد الذي كان يعرفه هؤلاء هو المجتمع المبنى على صلات النسب والقرابة، أيْ مجتمع العشيرة أو القبيلة، ولم يبدأوا بعد في التفكير في أنفسهم كجزء من مجتمع جديد. ولذلك يقع التركيز القرآني هنا على تضامن المجتمع في معارضته لله. وهذه كانت بدون شك ظاهرة واضحة بين الوثنيين من أهل مكة. تتحدث آية من الآيات (سورة الأعراف: الآيات 36-38) عن مجتمعات (أو أمم) تدخل النار بكاملها. وهكذا، فالجانب الثاني من التعاليم القرآنية المتعلقة بالأسباب المؤدية إلى العقاب يوم القيامة يركز على المعارضة لرسول الله ورسالته على مستوى المجتمع، ولكنها لا تتحدث عن تنظيم المجتمع حول محور إيجابي.

الإجابة القرآنية الثالثة عن السؤال المثار تنتقل إلى رواية إيجابية عن المجتمعات المحكوم عليها. وقد عوقبت هذه المجتمعات لأنها «أشركت مع الله إلهاً آخر». ومن هذا يمكن استنتاج ـ وهو ما يمكن استنتاجه لأسباب أخرى أيضاً ـ أنه في الوقت الذي استمرت المعارضة ضد محمد في مكة، أصبحت تلك المعارضة تبني نفسها أكثر فأكثر على الآلهة القديمة. ويبدو أن نوعاً من الإحياء للديانة القديمة قد ظهر لحيز الوجود. ربما كان ذلك طبقاً للقاعدة القائلة بأن الناس يلجأون في وقت الضيق إلى التجارب البدائية. ونتيجة لذلك يؤكد القرآن بشاعة الشرك بالله. ذلك يعني ضمناً وجود مجتمع آخر ـ مجتمع جديد ـ يتكون من المؤمنين بالله. الصراع إذاً بين مجتمع يدين بدين محمد وبين الوثنية وهذا بالضرورة أمر يخص المجتمعَيْن ـ المجتمع الوثني ضد مجتمع محمد.

شكلت اليهودية والمسيحية عوامل صعبة إلا أن محمداً لم يكن لديه طوال فترة بقائه في مكة أي مشاكل عملية مع الديانات القديمة. ويستطيع ـ حسب التعاليم القرآنية ـ أن يعتبرهم حلفاء أو فروع أخرى من ديانته، ولهذا فحكم القرآن على المشركين بالخلود في جهنم، هو أمر يخص المجتمع بالرغم من أن المتصوفين المسلمين اعتبروا في وقت لاحق أن الشرك (الذي يُفسر بأنه الإخفاق في الإخلاص في خدمة الله) هو الإثم الأكبر لدى الفرد، حيث إنه يتناقض مع توحيد الشخصية حول معبود واحد. دعنا الآن ننتقل من هذه المبررات القرآنية لإصدار الحكم بالخلود في جهنم، لننظر بطريقة أعم إلى تضميناتها.

يمكننا البدء بالتأكيد (من وجهة النظر الحديثة) على أن نوع الحياة التي تقود إلى الجنة هي ذات قيمة متسامية بينما تلك التي تقود إلى جهنم لا تملك تلك القيمة. الكلمة الشائعة هذه الأيام للقيمة المتسامية هي «مغزى» أو «معنى». وبالتالي يمكننا اعتبار تأكيد القرآن على وجوب إكرام المساكين والاهتمام بهم له مغزى في حياة الفرد، وأنّ حياة المجتمعات بكاملها (بشرط أن يكون لها الأساس التوحيدي المناسب) تعتبر ذات مغزى.

هناك الآن مجال من الضروري أن نتشبث فيه بحقيقتين بالرغم من أنه من الصعب أو من المستحيل فكرياً التوفيق بينهما. يجب أن نتشبث بأن السلوك الفردي قادر على إظهار قيمة متسامية (أي عندما يكون مستقيماً). ويجب أن نتشبث أيضاً بأن حياة الأفراد داخل مجتمعات لها بناء سليم ووجهة صحيحة لها قيمة متسامية. وتظهر الصعوبة الفكرية عندما نضطر إلى تحديد وضع هؤلاء الأعضاء المنتمين إلى المجتمعات ذات التوجه السليم عندما يرتكبون العديد من الذنوب. فقد أصرّ بعض المسلمين (الخوارج) في وقت لاحق على أنه يكفي ارتكاب ذنب واحد لكي يُعزل الفرد عن المجتمع. ولكن هذه النظرة أفرزت مواقف سياسية مستحيلة. من جهة أخرى القول (من قبل بعض العلماء) بأنه إذا كان الفرد عضواً في مجتمع إسلامي فالذنب غير مهم، هو في الواقع إنقاص من أهمية السلوك. وقد اتجهت عناية المسلمين إلى التوفيق بين الأضداد وحفظ الحقيقة في كليهما عن طريق الجزم بأنه لا يدخل النار أي عضو في مجتمع إسلامي (شريطة أنه لم يفقد عضويته بالشرك بالله) ولكن الذنوب تستحق العقاب سواءً كان ذلك في الدنيا أو بالدخول إلى النار لفترة مؤقتة. هذا تخلٍّ عن التفسير الفردي القائل بوضع أعمال الإنسان على الميزان كما هو شائع، ومع ذلك فإن الشعور المستمر بأن الإنسان لا يزال مسؤولاً عن أعماله ومعرضاً للعقاب، أدى إلى ظهور الفكرة القائلة بأن محمداً سيشفع للمذنبين من أفراد مجتمعه.

بهذه الطريقة احتفظ الفكر الإسلامي في بنيته الأساسية بالحقيقتين: أهمية السلوك الفردي، وأهمية أن تكون عضواً في مجتمع سليم التوجهات. تشير العبارة الأخيرة طبعاً إلى المجتمع الإسلامي نظراً لإيمانه بالله وبرسله وبالرسالة التي جاءوا بها. فمعظم أهل السُّنة يرون أن مجتمعهم مجتمع يتحرر فيه الإنسان من النار، أو أنه مجتمع «الفرقة الناجية» إذ أنه

مبني على أسس سماوية من خلال نزول الرسل وخاتمهم محمد، ومرتكز على الشريعة. وهكذا يستطيع السنّي المسلم أن يشعر بأن المجتمع يسعى لسعادته بكل ما في ذلك من معنى. وهذا يمكن مقارنته بالطريقة التي شعر فيها العرب في الجاهلة بأن كل ما هو قيّم ومهم في حياتهم يأتي من القبيلة، حيث إنّ نبل رصيدهم العائلي والقبلي يمكنّهم من القيام بأعمال نبيلة. وتجدر الإشارة عرضاً إلى أن هذا الرصيد الذي يعطي للحياة مغزاها وُصف بأنه قوي كالجبل الثابت في وجه تقلبات الدهر، وبذلك ربط المغزى بشيء يشبه الخلود. وفي هذا يقول الحارث بن حلزة:

فكأن المنونَ تردى بنا أرْ عَنَ جَوْناً ينجابُ عنه العماءُ

مكفهرّاً على الأحداث لا تر توه للدهر مؤيِّد صَمّاء[1]

وهكذا نرى أنه حتى قبل الدعوة إلى عبادة إله واحد كان بعض العرب مدركين لقيم تسامت على الزمن بطريقة أو بأخرى.

إن النظرة التشاؤمية لأحوال هذا العالم لم تكن على الإطلاق بعيدة عن العربي في الصحراء. حيث توجد نصوص في القرآن تؤكد للسامعين أن الحياة في الجنة أفضل وأبقى من الحياة الدنيا[2].

﴿ وَمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ ۚ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾ (سورة العنكبوت: الآية 64).

كل ما نعرفه عن العرب في هذه الحقبة يوضح أنهم لم يكونوا ينبذون الحياة. وكانوا في السنوات الأخيرة من حياة محمد على وجه خاص أناساً مدركين لقدرتهم على التحكم في أمور الحياة. وعندما بدأت الفتوحات العربية العظيمة بدأ هذا الوعي يتزايد. وهكذا، بالرغم من المظهر الخارجي لهذه العبارات فهي لا يجب أن تُفهم على أنها ترسّخ فكرة نبذ الحياة، بل هي في الواقع مرتبطة بالاختيار بين مجموعتين من القيم. لا تبرز قيمة ما كان خصوم محمد يسعون إليه في مكة إلاّ إذا قيست بهذه المعايير الدنيوية: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ

(1) معلقة الحارث بن حلّزة 25 وما بعده ترجمة لايال (3) صفحة 22 (منقحة).

(2) انظر سورة الرعد الآية 26 وسورة القصص 60 وسورة الحديد 19/ 20 وسورة الأعلى 16 وما بعدها.

ﭐلْحَيَوٰةِ ﭐلدُّنْيَا ﴾ (سورة الكهف: الآيات 44-46)، من ناحية، بالرغم من أن القرآن لا يزال يوافق على النظرة العربية القديمة القائلة بعدم وجود أمان أو ديمومة في الحياة الزائلة، فهو يصرّ على أن البقاء للأعمال الصالحة والكرم، وبالدرجة الأولى التضحية بالحياة في سبيل الله. بعبارة أخرى، توجد قيمة متسامية في هذه الأنماط من السلوك. وهذه الأنماط لا تعني الإعراض عن الحياة الدنيوية، بل إنها تقود الرجال إلى صلبها. فالاتجاه الذي تعبر عنه هذه السلوكيات اتجاه إيجابي.

وقد يبدو أن هناك تناقضاً بين هذا الجانب من التعاليم القرآنية والصور الحسّية لكل من الجنة والنار. ويعزى هذا التناقض الظاهريّ إلى سوء فهمٍ للمغزى الحقيقي للعبارات القرآنية الخاصة بدونية الحياة الحاضرة. فهي لا تعتبر إدانة لما يفهمه الغربي من عبارة «ملذات هذه الحياة». فالعربي أقل اهتماماً من الغربي بالأشياء، حتى لو كانت ملذات، بل هو كثير الاهتمام بالأشخاص. وهذه هي مسألة المال والبنون. إضافة إلى ذلك فإن تجار مكة الأغنياء كانوا يعتبرون السلطة التي يتمتعون بها هي كل الحياة ونهاية الحياة. ويعتبرونها شبه خالدة. لم يكن المسلمون يكرهون السلطة ولكنهم يدركون طبيعتها القصيرة وأنها خاضعة للسلطة الإلهية من فوقها. حتى عندما كانوا يمارسون السلطة كان لديهم قدر من العزوف عنها. وموقفهم من لذات الأكل والجنس لا يختلف عن ذلك أيضاً. فقد يكون لدى العرب في الصحراء بالضرورة قدر من العزوف عن هذه الأشياء، وإلا لكانت الحياة في الصحراء لا تطاق. لقد استمتع العرب بهذه الملذات عندما توفرت الفرصة لذلك. فهذه الملذات لا يُدان أصحابها إلا إذا خرقوا المعايير الاجتماعية. وحيث إنه لا يوجد خرق لأية معايير اجتماعية في الجنة، فليس هناك مبرر لعدم الاستمتاع بهذه الملذات. وحيث إنّ المفهوم الأحادي للإنسان لدى العرب يرفض أن يرى الإنسان عقلاً متحرراً، فإن مباهج الجنة لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال أساليب جسدية حسّية.

لتلخيص أفكار هذا الفصل يمكن القول بأن القرآن يقدم الحياة الإنسانية كمجال تتأكد فيه قيم التسامي. ولإتمام هذا التأكيد، لابد أن يكون المرء عضواً في مجتمع يتصف بالهداية. هذا هو الشرط الأساس لكل الإنجازات في الحياة. وفي داخل حياة المجتمع

يساهم الفرد بأتباع سلوك يتصف بالكرم والاستقامة والأعمال النبيلة. وهكذا يحوّل نظرة العرب التشاؤمية إلى تفاؤل، ولكن لدى المؤمنين منهم فقط، لأن التشاؤم لدى المشركين يبقى.

﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ ﴾ (سورة الحديد: الآيات 19 ـ 20).

ويمكن النظر أيضاً إلى الدورة النباتية السنوية بطريقة أخرى (كما لاحظنا في الفصل السابق). تُحيي الأمطار، التي يبعثها الله، الأرض الميتة وتتسبب في ظهور النباتات. فهي إذاً دليل على البعث من جديد. وهكذا تتغير الدورة الوثنية القائلة بأن الموت يصير حياة ثم ترجع الحياة إلى الموت مرة أخرى، فتصبح الحياة الآن تسير نحو الموت ثم تعود إلى الحياة من جديد.

من خلال الحديث عن آيات الله أُعْطِيَ أبناء الصحراء بعض تفاؤل الديانات الطبيعية.



الفصل الرابع

الزعيم الديني وجماعته

1) الزعامة الدينية في الجاهلية

كان التفريق بين ما هو ديني وما هو دنيوي في الجزيرة العربية أيام الجاهلية وكذلك في الشرق الأوسط في العهد الإسلامي، أقل حِدّة مما هو معروف الآن في الغرب. ولكن كان هناك تفريق بين القوى الطبيعية وبين قوى ما وراء الطبيعة. وثمة اعتقاد بأن أناساً كان يساعدهم وسطاء من وراء الطبيعة وبالتحديد الجن. ومن ضمن الأسماء التي أعطيت لمثل هذا الشخص اسم «الكاهن» و«الشاعر». والكلمة الأخيرة هي التي تطلق على الشاعر باللغة العربية ولكن معناها الأصلي هو «العارف» أو «العالم» ومع مجيء عصر محمد أصبح الشاعر فعلاً مجرد شخص يعرف تقاليد قبيلته، والخاصة بمآثر آبائهم وأجدادهم، ولكن يبدو أن المعنى القديم للكلمة هو الشخص الذي يملك معرفة سحرية فوق ـ طبيعية ليست متوفرة لغيره[1]. فقديماً كان يفترض في الشاعر أن يكون ملماً بتقاليد قبيلته ولكنه استخدمها بطريقة سحرية في المنازلات الشعرية التي تسبق الحروب. وبحكم هذه «المعرفة» الخاصة كان الشاعر قديماً هو الشخص الذي غالباً يقرر زمان ومكان استقرار القبيلة وكذلك تحركها. فهو بذلك أصبح القائد[2].

ارتبط بمنزلة الشاعر ووظيفته إيمان بقوة تأثير الخطاب عندما يلقيه الشخص المناسب في الوقت المناسب وبالصيغة المناسبة، وهي عقيدة قديمة معروفة لدى جميع الساميين. وتوجد عدة أمثلة منها في سفر العهد القديم فبهذه الطريقة ثبت أن مباركة

(1) انظر جولدزيهر (1) (i) صفحة 17-20.

(2) انظر ابن هشام، صفحة 293 السطر الخامس (عن جولدزيهر).

إسحق ليعقوب كانت فعالة بالرغم من أنه كان يقصد في الواقع مباركة عيسو. كما أعتقد (بالاق) ملك مؤاب أن بإمكانه أن يستاجر بلعام لكي يلغى أعداءه الإسرائيليين[1]. أما في الجزيرة العربية وقبل ظهور محمد مباشرة فقد كانت خطابات الشاعر السحرية تلقى في شكل نثر مقفى يسمونه (السجع) حيث يكون لآخر الكلمات في المقاطع القصيرة شبه قافية. وقد كانت خطابات بلعام من هذا النوع. إن الكاهن يشبه الشاعر من حيث إنه يستعمل السجع هو أيضاً ولكن يختلف عنه في أنه مرتبط إلى حد كبير بمكان عبادة.

يفترض أن الشاعر والكاهن كليهما واقعان تحت تأثير الجن وهذا هو السبب في أن لهما طبيعة سحرية أو فوق ـ طبيعية.

أمّا كيفية تطور صورة الشاعر القديمة إلى الشاعر في العهد الإسلامي فلا يسعنا إلا تخمينها إذ أن الدليل قليل في هذا المجال. وإحدى الخطوات كانت إعطاء كل جزء مسجوع نفس التفعيلة بحيث تصبح بيتاً وبعدها يضاف شيء من الطول إلى البيت. خطوة أخرى كانت استبدال التناغم اللفظي بقافية كاملة. وبهذه الطريقة انقلبت المقاطع المسجوعة التي تبرز مساوئ الآخرين والتي تلقى قبل الحروب إلى الشعر المعروف بالهجاء الذي يصور هزائم العدو وأعماله غير النبيلة. النوع المناقض لهذا، والذي ربما أخذ عن تمجيد الشخص لقبيلته هو شعر الفخر الذي كان له أهمية عسكرية هو أيضاً، وقد أصبحت للشعر بعد ذلك تفعيلات أكثر تعقيداً أو تنويعاً. باختصار يمكن القول إن الشعر العربي بلغ ذروته في القصائد المشهورة بالمعلقات. وبغض النظر عن دور الشعر في المعارك فإن الشعر لعب دوراً متزايداً في خلق ثقة بالنفس لدى القبيلة. ويبدو بالرغم من ذلك أنه مع نزول القرآن سقط الشعراء في بعض الحالات من هذه المنزلة العالية، فقد عُرف عن أهل مكة أنهم قالوا ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ﴾ (الصافات 35-36).

وأكدوا أن محمداً اختلق القرآن وهو شاعر (الأنبياء الآية 5 وما بعدها والطور 30) ويُصرُّ القرآن على أن محمداً لم يكن كاهناً أو شاعراً (الحاقة 41 وما بعدها) وأن الله لم يُعَلمّه الشعر (يس 69)، وإنه لم يكن مجنوناً (الطور 29)، بل على العكس تنزل الشياطين

(1) الكتاب المقدس (التكوين: إصحاح 27، آية 33) سفر العدد (إصحاح 22 آية 4).

على الأفّاكين والشعراء (الشعراء 221-6). وبالرغم من أن النقطة الأخيرة قد لا تمثل وجهة نظر معاصرة فمن الواضح من النقاط الأخرى أن أهل مكة كانوا ينظرون إلى الشعراء نظرة دونيّة. ربما كانوا يلقون التقدير خارج مكة ولكن طبيعي أن يتوقع المرء تدنياً في منزلة الشاعر في مكة نتيجة لتزايد النزعة الفردية وتناقص التماسك القبلي. هناك أيضاً انطباع بأن وقوع المرء تحت سيطرة الجنّ كان يعتبر آنذاك سوء حظ (أو امتلاك) بدلاً من أن يكون ميزة (أو إلهاماً). إن كلمة مجنون وهو المملوك للجن بدأت تقترب من المعنى الحديث لكلمة «مخبول». وبالرغم من تغير النظرة إلى الشعراء يوجد احتمال بأنهم كانوا يشعرون نحو محمد بشيء من المفهوم القديم أي «الرجل الذي يعلم». والشخصية الأخرى التي نسمع عنها في فترة ما قبل الإسلام مباشرة والتي قد تكون أثرت على زعامة محمد الدينية هي شخصية «الحكم». فقد كانت المنازعات في السابق تؤخذ إلى مكان العبادة حيث يتولى الكاهن فض النزاعات بإجراء القرعة بالسهام بطريقة معينة. إذن نتيجة لتدني مكانة كل من الكاهن والشاعر ظهرت وظيفة الحكَم التي يبدو أنها وظيفة دنيوية. فعندما يأخذ المتنازعون قضاياهم إلى الحكم للفصل فيها لا يعتمد هذا الأخير على الجن لمساعدته وإنما يلجأ إلى لباقته الشخصية ومعرفته بالعادات القبلية والعلاقات السياسية. وليس للتحكيم أي سلطة تنفيذية ولكن له سلطة معنوية معينة مدعومة بقسم يمين وإعطاء ضمانات بتنفيذ أحكامه[1]. وعندما دعا أهل المدينة محمداً لزيارتهم كانوا بالتأكيد يأملون أن يقوم بالتحكيم بين قبيلتي الأوس والخزرج المتنازعتين.

2) مفهوم القرآن للزعامة الدينية

يختلف مفهوم الزعامة الدينية في القرآن عنه في الجاهلية حيث لم يعد يتمركز حول الكاهن أو الشاعر بل حول النبيّ أو الرسول. وسيكون أمراً غريباً إذا لم تتسلّل بعض الأفكار القديمة إلى هذا المفهوم الجديد. وقبل أن نصل إلى حكم موضوعي حول هذه النقطة يتحتم علينا أن نلقي نظرة مفصلة حول ما قيل عن الأنبياء والرسل.

---

(1) انظر شاخت (2) صفحة 7 وما بعدها.

أول كلمة استعملت في وصف ما يقوم به محمد لم تكن كلمة نبي أو كلمة رسول بل كلمة «نذير». وفي إحدى السور الأولى أُمر بالقول ﴿ قُمْ فَأَنذِرْ ﴾ (المدثر 2). والمعنى الحالي للفعل «أَنْذَرَ» هو إعلام الشخص بشيء قد يعرضه للأذى أو القتل وتنبيهه للاحتراس منه. ولكن ما هو الإنذار الذي كان على محمد أن يوجهه إلى أهل مكة ؟ يبدو أن الخيارات هي الإنذار بقرب حلول كارثة أو الإنذار بالحساب في اليوم الآخر. والإنذار الأخير كان بالتأكيد موجوداً منذ فترة مبكرة حيث يفهم ضمناً في عبارة مثل ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ﴾ (العلق 8)[1]. بالرغم من ذلك لا يوجد أية أوصاف تشبيهية للجنة أو النار في السور الأولى كما أشار إلى ذلك العديد من العلماء. الاستثناء الوحيد من هذا هو سورة الانشقاق (1 إلى 12) حيث نجد وصفاً لأهوال اليوم الآخر، فكل ما قيل عن مصير المذنبين هو ﴿وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴾ ويبدو أن الإنذار الذي جاء به محمد لابد مِن أنه كان يشمل منذ البداية شيئاً عن اليوم الآخر. ويبدو أن اليوم الآخر وُصف بأنه يوم حساب لكل فرد على حدة. وهناك إصرار مستمر على أنه عند الحساب لا ينفع مال ولا بنون ولا مساندة الأصدقاء ولا ذوو القربي ـ بغض النظر عن الحالة لو أن الأمر كان أمام قضاة من البشر ـ (الشعراء 88، الانفطار 19، فاطر 18-19).

ويبدو أن الزعيم الديني اعتبر من البداية أنه يجمع بين الإنذار والتذكير، فقد أُمر محمد بأن يُذَكِّر ﴿إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَىٰ ﴾ (الأعلى 9). إن كلمة «مذكِّر» لم ترد إلا مرةً واحدة ولكن المصدر شائع الاستعمال ليس في الصيغة الثانية فقط، بل أيضاً في الصيغة الأولى (ذَكَرَ) وفي الصيغة الخامسة (تَذَكّر). ويبدو أن الصيغة الثانية من المصدر أوسع في استعمالها من الكلمة الإنجليزية «REMIND» حتى وإن كانت الكلمة الإنجليزية ترجمة مريحة للكلمة العربية، فهي تعني أكثر من مجرد استدعاء عقلي لأشياء عرفوها ونسوها. بل تعني تزويدهم بأشياء لم يكن لهم بها إلا إلمام بسيط ولم يكونوا يعيروها اهتماماً. بالتحديد تعني جعل البشر يدركون أن الله تعالى ـ الذي لا يعترفون بوجوده إلاّ بشكل غامض ـ هو القوة

(1) بلاشير (1) ص 91، وما بعدها، يضع هذه الآية بعد ذلك بقليل ولكن يورد إشارات إلى الدين في سورة الماعون الآية (1) (صفحة 19) وفي سورة التين الآية 7 (صفحة 23).

النهائية المسيطرة في حياتهم لغرض جعل هذا الإدراك أساساً لسلوكهم. هذا الفهم لطبيعة «التذكير» ينسجم تماماً مع العديد من السور المبكرة حيث لا يوجد بها ذكر «للإنذار». وهكذا ففي سورة «قريش» (106) يدعى أهل مكة إلى عبادة الله لأنه «أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف». وفي الوقت الذي تميّز مهمة الإنذار والتذكير الزعامة الدينية كما يصورها القرآن وكما تمثلت في محمد بالكامل، فإن هاتين المهمتين تكملهما مهمة الرسول الذي أرسله الله برسالة. إن كلمة رسول قريبة جداً من الناحية التاريخية من كلمة (Apostle) (أي حواريّ) في اللغة الإنجليزية غير أن الأخيرة اكتسبت طابعاً تخصيصاً. ولهذا فكلمة (Messenger) تعتبر ترجمة أفضل لها. وبظهور هذا الجانب الجديد من مفهوم الزعامة الدينية لم يعد محمداً القدوة الوحيدة في هذا المجال. فالقرآن يشير إلى رُسل سابقين ويورد أحياناً شيئاً من قصصهم. أما ما يتعلق بإصرار القرآن على وجود تشابه في علاقات مختلف الأنبياء بمجتمعاتهم، فإنه يحق لنا أن نعتبر هذه القصص أمثلة على مفهوم القرآن لعلاقة النبي بجماعته. ونجد في العديد من السور سلسلة من هذه القصص ترد الواحدة تلو الأخرى. وفي كل سورة نجد أن القصص تأخذ طابعاً مشتركاً فتركز على النقاط نفسها وتؤكد الدروس ذاتها، غير أن هناك بدون شك تبايناً بين سورة وأخرى طبقاً لظروف محمد وصحبه وطبقاً لتغير احتياجتهم.

وقد ناقش علماء المسلمين في فترة لاحقة الفرقَ بين النبي والرسول ولهذا لن نحتاج هنا إلى معالجتها إلاّ بشكل مختصر. لقد أشار البعض[1] إلى أن هوداً وصالحاً وشعيباً من بين العرب يوصفون بأنهم رسل فقط ولم يحدث أن قيل عنهم إنهم أنبياء وأن صفة النبي ـ إذا استثنينا إطلاقها على محمد ـ محصورة في الشخصيات الإنجيلية فقط ولكن ليس للذين ساهم الإنجيل نفسه أنبياء. وهكذا يبدو أن النبي مرتبط بطريقة أو بأخرى بكتاب مقدس بينما قد تكون الرسالة التي يبلغها الرسول شفهية فقط. تجدر الإشارة أيضاً هنا إلى أنه بالرغم من أن محمداً يُعرف في اللغة الإنجليزية عامة كنبي فإن وصفه في العربية هو «رسول الله» كما وُجد في

(1) هوروفيتس صفحة 47-51.

كلمة الإيمان (أي الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله). ولا تكاد هذه النقاط تؤثر في مناقشتنا الحالية لمفهوم الزعيم الديني.

ويتم التركيز في بعض القصص التي يبدو أنها من النوع المبكر على موضوع وقوع كارثة وقتية على مجتمعات كانت تسلك طريق الشر. ففي إحداها نقرأ الآتي:

﴿ وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ ۝٥٠ وَثَمُودَا۟ فَمَآ أَبْقَىٰ ۝٥١ وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ ۖ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَىٰ ۝٥٢ وَٱلْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَىٰ ۝٥٣ فَغَشَّىٰهَا مَا غَشَّىٰ ﴾ (النجم: 50-51/ 54/ 55).

النقطة المهمة هنا على ما يبدو هي أن هذه المجتمعات أُهلكت بسبب ظلمها وشرها، ولا يوجد أي إيحاء بأنها رفضت رسولها. وأغلب الظن أنها أهلكت بسبب عدم إدراك أفرادها أن نعمتهم وهبها الله لهم. وهنا تأتي مهمة التذكير[1]. والسورة المشابهة الأخرى هي الذاريات (38-46) التي توجد بها إشارة إلى فرعون وإلى عاد وثمود وإلى قوم نوح. فبالنسبة لعاد ذُكر أنها أهلكت عندما أرسل الله عليهم ريحاً صرصراً. وبالنسبة لقوم نوح قيل عنهم إنهم فاسقون. وفي حالة الاثنين الآخرين ذُكر شيء عن رفضهم للرسالة أو للرسول نفسه. فثمود عَتَوْا «عن أمر ربهم» أما فرعون فتولّى بركنه وقال «ساحراً أو مجنون». وفي أية أخرى قيل إن هذه الكلمات تنطبق على جميع الرسل السابقين والمفهوم ضمناً هو أن محمداً أيضاً وُصف بنفس الطريقة[2].

إن التوكيدات المختلفة التي يمكن أن تعطى لقصص الرسل السابقين تتضح بشكل جيد في خمس سور، في كل واحدة منها مجموعة إشارات إلى الرسل أطول من الإشارات التي تحدثنا عنها سابقاً.

ومن الطريف أنّ هذه المجموعات من القصص يحتل الرسل غير الإنجيليين من العرب مكانة بارزة. فقد أرسل هود إلى عاد وعندما كذبوه أهلكتهم ريحٌ صرصر.

(1) وبالمثل ورد في سورة الفجر 5/ 6 و13/ 14 أن عاداً وثموداً وفرعون أُهلكوا لأنهم طغوا وأكثروا الفساد.

(2) انظر سورة الحاقة الآيات 4-12، لقد أهلكت عاد وثمود وفرعون والمدن الفاسقة. إذ كذبوا بالقارعة وعصوا رسول ربهم وجاءوا بالخاطئة. كذلك في سورة الفرقان الآيات 35/ 37 و40/ 42 حديث أهلك قوم موسى وقوم نوح وعاد وثمود وأصحاب الرّس لأنهم كذبوا بالرسل.

بعدها بُعث صالح إلى قبيلة ثمود وأحضر معه ناقة آية من الله. وأُمِرَت ثمود بأن تتقاسم ماءها مع الناقة ولكنهم عقروها فأهلكتهم «الصَّيْحَةُ». والقصة غير الإنجيلية الأخرى هي عندما بُعث النبي شعيب إلى مدين لينذرهم بالعقاب إذا لم يتوقفوا عن ممارساتهم الفاسقة، فكذبوه فأهلكهم الزلزال. أما عن القصص الإنجيلية فكل ما يمكن قوله إنَّ لوطاً يعتبر نبياً أُرسل إلى أهل المدينة الفاسقة. وسنتناول موضوع إبراهيم وموسى في مكان آخر. والجدول التالي (وفيه السور مرتبة ترتيباً عكسياً باعتبارها أقرب من ناحية تسلسلها التاريخي) سيعطينا فكرة عن تركيبة هذه المجموعات من قصص الرسل:ـ

سورة القمر 9/ 42

قوم نوح (9)، عاد (4)، ثمود (10)، قوم لوط (8)، فرعون (2).

سورة العنكبوت 14/ 13 – 40/ 39

نوح (2)، إبراهيم (12)، لوط (8)، شعيب (2)، عاد وثمود (1)، فرعون الخ (2).

سورة الشعراء 10/ 9-191

موسى (60)، إبراهيم (36)، نوح (18)، هود (18)، صالح (19)، لوط (16)، شعيب (16).

سورة هود 25/ 27-96-98

نوح (25)، هود (12)، صالح (8)، إبراهيم ولوط (13)، شعيب (14).

سورة الأعراف 59/ 57-93-91

نوح (6)، هود (8)، صالح (7)، لوط (5)، شعيب (9).

(بين قوسين بعد كل اسم تجد رقماً يبين عدد الآيات التي تتناول القصة).

قد يكون من المفيد أن نتابع قصة ثمود من خلال هذه السور ونختصرها بعض الشيء. والتوكيد في معظم قصص المجموعة الواردة في سورة القمر يقع على رفض الرسالة وعلى الخوف من العذاب، والجزء الذي يتناول ثمود يصور هذا الجانب أحسن تصوير:ـ

﴿ كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ (٢٣) فَقَالُوا أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ...

﴿ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ (٣٠) إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ ﴾ (القمر: 23-32)

ويعتبر التطابق بين القصص في سورة العنكبوت أقل منه في السور الأخرى، فالتركيز هنا على العقاب ولكن هناك أيضاً ذكر نجاة نوح وإبراهيم ولوط. ومصير عاد وثمود ﴿ تَبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ ﴾ (العنكبوت: 37-38). وفي سورة الشعراء هناك توسع في الدعوى الأولى للرسول في الوقت الذي لا يزال هناك توكيد على تكذيب الرسل وعقابه.

﴿ كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ (١٤١) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (١٤٢) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (١٤٣) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (١٤٤) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٤٥) أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ (١٤٦) فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (١٤٧) وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ (١٤٨) وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ (١٤٩) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (١٥٠) وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ (١٥١) الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ (١٥٢) قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ (١٥٣) مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (١٥٤) قَالَ هَٰذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ (١٥٥) وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٥٦) فَعَقَرُوهَا فَأَصْبَحُوا نَادِمِينَ (١٥٧) فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ ﴾ (الشعراء: 58/ 141).

السورة التالية في قائمتنا هي سورة هود التي تحتوي على نقاط جديدة. ففيها جدال بين الرسول وقومه وبعدها تأتي إلى موضوع الشرك وتتحدث عن هذه المصيبة على أنها أمر ربي. كما تؤكد على نجاة الرسول وأولئك الذين آمنوا به:

﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ (٦١) قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَٰذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ (٦٢) قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ يَنْصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ عَصَيْتُهُ فَمَا تَزِيدُونَنِي غَيْرَ تَخْسِيرٍ (٦٣) وَيَا قَوْمِ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ (٦٤) فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ (٦٥) فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ

إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْعَزِيزُ ﴿٦٦﴾ وَأَخَذَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دِيَٰرِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴿٦٧﴾ كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا۟ فِيهَآ ۗ أَلَآ إِنَّ ثَمُودَا۟ كَفَرُوا۟ رَبَّهُمْ ۗ أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ ﴾ (هود: 61-64-68/ 71).

المجموعة الأخيرة من الآيات في سورة الأعراف تشبه تلك التي في سورة هـود. في كل حالة هناك توكيد على نجاة الرسول وصحبه غير أن ضوءاً أكثـر سُـلِّط عـلى المـؤمنين برسالته وخصوصاً في قصص صالح وشـعيب. وفي هـاتين القـصتين تعمـد الرسـول أن يبتعد عن الذين كذبوه:ـ

﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ ۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَٰلِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلَ بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٧٥﴾ قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا بِٱلَّذِىٓ ءَامَنتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٧٦﴾ فَعَقَرُوا۟ ٱلنَّاقَةَ وَعَتَوْا۟ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا۟ يَٰصَٰلِحُ ٱئْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧٧﴾ فَأَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴿٧٨﴾ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَٰقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّى وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴾ (الأعراف: 71-73-77-79)[1].

بالرغم من أن شخصية موسى تظهر في بعض هذه المجموعات فهـي في الواقـع في وضع يختلف، حيث إن المادة التي تتناول موسى متوفرة بدرجة أكبر. ويعطـي القـرآن إلى حد ما دروساً مثل الدروس التي تعطيها القصص المعروفة حول جميـع الرسـل، وبالتـالي فإن حادثة موسى كطفل وضع في صندوق يطفو في النهر تُبيّن للذين يؤمنون به عنايـة الله ورعايته له. والنقطة التي يختلف فيها موسى عن بقية الرسـل هـو كونـه صـاحب تـاريخ

(1) هناك أيضاً مجموعات من القصص المتعلقة بالأنبياء أو إشـارات لهـم مـن سـور أخـرى مثـل مـريم والأنبياء والمؤمنون والنحل والصافات وص ولكن هذه السور تحتوي على نقاط أخـرى كـما أن كـل مجموعة تختلف في القصص.

طويل في قيادة الجماعة الدينية بعد أن عوقب الذين كفروا به. وتعتبر قصة موسى وفرعون من البداية قصة أخرى من قصص العقاب. بل إنه في إحدى الروايات لم يُذكر موسى على الإطلاق:ـ

﴿ وَلَقَدْ جَآءَ ءَالَ فِرْعَوْنَ ٱلنُّذُرُ ﴿٤١﴾ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَٰهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ (القمـــــر: 41 ومـا بعدها).

بالمثل يمكن العثور على أشياء توازي النقاط التي تم توكيـدها في قـصص الأنبيـاء التـي ذكرناهـا فالإشـارات إلى المـؤمنين بالرسـول التـي وردت في بعـضها تـم تطويرهـا ومواصلتها. ففي حالة البنيّ صالح مثلاً لم يكن موضوع جمهور المؤمنين به واضحاً ولكـن في حالة موسى توجد مادة حقيقية للقصة.

ولم يصبح التركيز على نجاة المؤمنين بالرسول أمراً مهماً إلاّ مع نهاية الفترة المكّية حيـث كان الهروب من مكة أمراً مؤملاً أو مخططاً أو منفذاً. ولابد لنا أن نبدي بعض الحذر في معالجة هذه النقطة نظراً إلى أنه في العديد من السور التي تتحدث عن الهروب من مصر كـان التركيـز الأساسي على هلاك فرعون وقومه[1]. كما كان هناك اهتمام أكبر بوصف موقف موسى وقومه بعد نجاتهم. يقال أنهم سيستقرون في أمان (يونس: 87-93) وسيسكنون الأرض بعد غرق فرعون (الإسراء: 98-100 وما بعدها). وفي خطابه إلى قومه بعد نجاتهم يحثهم موسى على أن يشكروا الله على نعمته (إبراهيم: 5-7). وتوضح قصة العجل الذهبي (الأعراف: 160-138/ 134 مثلاً) الصعوبات التي تظهر بعد النجاة. كل هذا لا يعتبر في الواقع شـيئاً كبـيراً. وقد تكون ندرة الإشارة إلى المظاهر اللاحقة لما أنجزه موسى مردّها إلى أنـه في الوقـت الـذي أصبحت فيه هذه الإشارات صحيحة بدأ المسلمون يرون في اليهـود أعـداءً لهـم. وينبغـي أن ينظر إلى أهمية التطابق الآخر ـ ونقصد به التطابق بين موسى كـزعيم لمجتمـع كتـاب مقـدس وبين محمد ـ في الإشارات المتعددة إلى موسى باعتباره صاحب «كتاب»[2]. لقد كانت الهجـرة

(1) انظر سورة الدخان 18/ 19 و30/ 32 وسورة الشعراء 52-68.

(2) مثل صحف موسى في سورة النجم 36/ 37 والكتاب المستبين في سـورة الـصافات 114-122. وسورة القصص وسورة فـصلت 42/ 45. وكـذلك الكتـاب والفرقـان في سـورة البقـرة 48/ 51 و50/ 53. انظر بيل II صفحة 134-6.

إلى المدينة بعيدةً كل البعد عن أن تكون نهاية المطاف بالنسبة لتطور مفهوم الزعيم الديني في عهد محمد. ولكن بعد الهجرة أصبح هذا التطور قضية تطبيق أكثر منه قضية نظرية ولذلك لا يمكن تتبعه في القرآن. إن مكانة الزعيم الذي لا ينازع التي حققها محمد في النهاية قد وصل إليها عن طريق فطنته وشخصيته الجذابة وبالشهرة التي حققها من خلال انتصاراته العسكرية. ولم يساهم المفهوم القرآني للزعيم الديني في هذا التطور إلا بقدر يسير. ويبدو أن تسوية النزاعات داخل المجموعة ذاتها هي موضوع الآية ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (يونس 47/ 48). وقد ذُكرت مسألة اللجوء إلى محمد للتحكيم في النزاعات في دستور المدينة[1]. وربما لم يصبح القيام بذلك شيئاً معتاداً إلا بعد الهجرة بعدة سنوات. والنص يبين صراحة بأنهم ﴿ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ (النور 47/ 48) وربما حدث هذا قبل غزوة أحد مباشرة حيث ورد بعدها بآيتين عبارة «في قلوبهم فرض» التي نُعت بها في هذه الفترة عبد الله بن أبيّ وأولئك الذين حملوا نفس آرائه. وفي السورة نفسها يُدعى المسلمون إلى أن يطيعوا الله والرسول.

إلا أن بضع آيات كهذه لا يمكن أن تجسم هذه المسألة، إذ في سورة أخرى (بعد سنتين وقبل غزوة الخندق على ما يبدو) تقرأ الآتي:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ... ﴾ (النساء 59/ 62).

أصبح من الصعب على المسلمين ألا يطيعوا محمداً بعد الفشل في حصار المدينة (الخندق). وأصبح ذلك أكثر صعوبة بعد غزوة الحديبيّة وبعد فتح مكة والانتصار في حُنين. ومع ذلك فإن ازدياد قوة محمد لا يضاهيها أي تغيير في النظرية القرآنية. فهو لا يزال رسول الله إلى المؤمنين في يثرب والمناطق المجاورة لها، يفعل كل ما يأمره به الله، وفيما عدا ذلك يقرر بنفسه ما يراه الأصلح. الآية التالية تعبر بقوة أكثر عن واجب طاعته (ربما يرجع تاريخها إلى ما بعد الحديبيّة):

---

(1) توجد ترجمة له في وات (3) صفحة 221-5.

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾ (الأحزاب 36).

هناك أيضاً تحريض للمؤمنين على خفض أصواتهم في حضرة محمد وعدم رفعها فوق صوته (الحجرات 2 وما بعدها) والسلام عليه (الأحزاب 56). ولكن هذه الطلبات وما يماثلها والتي يقصد بها الاحترام تعتبر أشياءَ صغيرة لرجل هو في واقع الأمر الحاكم الفعلي لمعظم الجزيرة العربية. من ناحية أخرى يمكن القول بأن مفهوم القرآن للزعامة يحمل في طياته كل الصفات الأساسية للزعيم ونجاحاته الفعلية لا تحتاج إلى أي إضافات أخرى.

3) مجتمع الزعيم الديني

تجدر الإشارة باختصار إلى طبيعة المجتمع الذي بعث فيه الرسول. وحسب معرفتنا لم يكن للعرب أيام محمد خارج نطاق القبيلة أي فهم لفكرة المجتمع أو الجماعة التي تعيش حياة مشتركة. والقبيلة ينبغي أن يُفهم على أنها جماعة من الناس تربطهم روابط القرابة أي بمعنى أنهم ينحدرون من جدّ واحد.

وبعد عهد محمد كان الاعتداد بالنسب من ناحية الأب أمراً معتاداً ولكن قبل ذلك كانت هناك صلات قرابة ترجع إلى نسب الأم، كما كان الحال مع الأوس والخزرج في المدينة فقد كانوا قبل أن يصبحوا أنصاراً معروفين ببنى قَيْلة وينحدرون من أم واحدة. كانت للعرب عدة كلمات لوصف صلات القرابة من مختلف الأنواع ولكن أكثرها استعمالاً في القرآن كلمة «قوم» وتعني قبيلة أو ناس. وتوجد داخل القبيلة تفرعات ربما من المناسب أن نسميها في الإنجليزية Clans أو Sub-tribes بمعنى قبائل فرعية أو عشائر بالرغم من أنه لا توجد مصطلحات عربية محددة تحمل نفس المعنى. وإذا تركنا القرآن جانباً، فإن العرب عادة يشيرون إلى الذين تربطهم صلات قرابة بأنهم «أبناء النون». فأجداد العشائر التي تتكون منها القبيلة هم غالباً أبناء الجد الأعلى للقبيلة بأكملها. ولكل قبيلة ولكل فرع فيها رئيس أو سيّد ينتمي عادة إلى عائلة معينة. ولم يكن هناك قانون يعطي الحق للابن البكر ولكن عادة يكون السيد أفضل الأعضاء في أكبر العائلات. فهو

يتخذ نيابة عن القبيلة قرارات تحدد المكان والوقت الذي ينبغي أن تنتقل فيه القبيلة، وتضرب خيامها من جديد. ولكنه من جميع النواحي يعتبر السيد الأفضل بين أقرانه ويشترك معه رجال القبيلة في حضور مجالسها باعتبارهم أنداداً له.

ويمكن أن تمتد القبيلة لتشمل أولئك الذين لا تربطهم قرابة بأعضائها. فيمكن لشخص من الخارج أن يدخل القبيلة إما «حليفاً» (بعد أن يتبادل قسم الولاء مع عضو من أعضاء القبيلة) أو «جاراً» أو «مولى». ويمكن للقبائل والعشائر أن تتحالف مع بعضها، وقد استطاع بعض الأشخاص الأقوياء أن يبنوا تحالفاً ضخماً من حين لآخر. وقد أوحى العلماء المحدثون أن بعض الأنساب التي وردت في الكتب لا وجود لها على أرض الواقع وإنما اختُلِقَت فيما بعد لتعزيز التحالفات الموجودة بإعطائها طابع القرابة. فالعرب على ما يبدو لم يكن لديهم أي مفهوم للمجتمع خارج نطاق مجموعات القرابة. وتروي القصص القديمة أن إمبراطور بيزنطة كان يتصرف كما لو كان رئيساً لقبيلة غير أنه كان أتفه وأكثر تسلطاً من أي سيّد عربي. ولا يمكن القول بأن الدين شكَّل بأي وجه من الوجوه أساساً للقبيلة العربية إلا أن معظم القبائل كانت لها عادات تحتم العبادة في أماكن مقدسة ومعينة. وكل مكان مقدس يقع في حماية مجموعة من الأقرباء أو ربما عائلة تقوم على صيانته والعناية به نيابة عن أولئك الذين يأتون إليه للعبادة.

جاء في السور الأولى من القرآن أن الرسول يُبعث إلى قوم ـ كقوم فرعون (الدخان 16 / 17) وقوم نوح (نوح 2، 5). وفي نفس العهد أو ربما بعده بقليل ظهرت كلمة ثار حولها الكثير من النقاش وهي كلمة «أمة». إذ يميل العلماء المحدثون إلى الاعتقاد بأن هذه الكلمة لها مدلولات دينية. وهكذا يوجد إيحاء بأن الكلمة كما استعملها القرآن تعني مجتمعاً عرقياً أو لغوياً أو دينياً يحتل مكانة عند الله[1]. ويجب أن نعترف الآن بأنه في معظم الاستعمالات القرآنية لكلمة «أمة» توجد إشارة إلى أن الله

---

(1) مقالة رودي باريت: «الأمة في EI (1). انظر بوهل صفحة 227 وبيل (1) (ii) صفحة 492 رقم 4. الملاحظات الواردة في كتاب وات (3) صفحة 240 وما بعدها يحتاج إلى بعض التعديلات في ضوء ما قيل هنا.

بعث رسولاً فيهم ولكن هذا في حد ذاته لا يبرر الفكرة التي أوردناها منذ قليل. وفي إحدى الآيات (الأنعام 38) قيل إنّ الدواب والطير هي أيضاً أمم. والشيء الأكثر خطورة هو أنه في السور المدنيّة المتأخرة يتناقص استخدام كلمة أمة. ويضاف إلى ذلك أن وثيقة معاصرة تحت أيدينا وهي وثيقة دستور المدينة (ربما ترجع إلى بداية أو منتصف عهد محمد بالمدينة) تتحدث عن جميع سكان يثرب (بما في ذلك الحلفاء اليهود) كأمة بينما لم تحتو الرسائل أو المعاهدات المتعلقة بمحمد والتي جمعها ابن سعد (ومعظمها أصلية تقريباً) أي ذكر لكلمة أمة. وهكذا فمهما كانت الدلالات التي تثيرها هذه الكلمة في القرآن فهي في الواقع لم تستعمل لوصف الدولة والمجتمع اللذين بناهما محمد في السنوات الأخيرة من حياته.

وقد يعتبر هذا دليلاً سلبياً، إذ يعني أنه كلما كانت لمجتمع محمد أسس دينية كلما تناقص استعمال كلمة أمة. ولكن هناك أيضاً دليلٌ إيجابيٌّ إذ أنها غالباً ما تعني مجتمعاً طبيعياً بدون أية أسس دينية. في الواقع أن كلمة أمة في اللغة العبرية (التي قد تكون استعمال الكلمة في العربية قد تأثر بها)[1] تعني قبيلة أو ناس وتعادل كلمة قوم في العربية. وفي العديد من السور القرآنية يبدو أن كلمة أمة لا تختلف كثيراً عن كلمة قوم. والقول بأن الله بعث لكل مجتمع رسولاً أو منذراً (يونس 47، النحل 36/ 38، المؤمنون 44/ 46، فاطر 24/ 22) قد يوحي بأن لكل أمة مكانة عند الله. وهذا يعتبر صحيحاً من ناحية ولكنه بديهي أيضاً. وواضح أيضاً أن الأمة في العديد من الحالات إن لم يكن في أغلبها لا تقتصر على أولئك الذين آمنوا بالرسول، بل على العكس ففي كل مجتمع يوجد أولئك الذين كذبوا بآيات الله (النمل 83/ 88)[2]. ويضاف إلى ذلك أن المجتمعات ينظر إليها على أنها ظهرت كمجتمعات وينبغي أن يحاسبها الله بل يعاقبها في العديد من الحالات (النمل 83/ 85، الجاثية 27/ 28، النحل 84/ 86، القصص 75، الأعراف 36/ 38) ــ والتركيز

(1) هورفيتس صفحة 52 وجيفري (1) أيضاً يوضحان احتمالات أخرى للتأثير الأجنبي هنا ولكن أهمية المصدر العربي للكلمة يجب ألا يستهان به.

(2) انظر سورة النحل 63/ 65، وسورة العنكبوت 17/ 18 وسورة غافر 5.

على محاسبة المجتمعات الذي يختلف عن محاسبة الأفراد التي جاء ذكرها في الآيات المبكرة يعزز الرأي القائل بأن الأمة مجتمع يقوم على أسس طبيعية (كالقرابة مثلاً) ولا يقوم على أسس دينية.

ولابد من الملاحظة أيضاً أنه يمكن تفسير مجتمع محمد ودولته في ضوء النظرة العربية التقليدية. فدستور المدينة يصور تحالفاً للعشائر يمكن حتى للعربي البدوي الوثني أن يدركه. وقد دخل الدين الإسلامي إلى دستور المدينة من عدة أماكن، منها أولاً: إن الأطراف الأساسية في الاتفاقية (وليس أولئك الذين يتبعونهم أو ينتمون إليهم) هم من المسلمين المؤمنين. ثانياً: إن الوثيقة كتبها «النبي محمد». ثالثاً: عند حدوث منازعات يرجع فيها إلى الله وإلى محمد. رابعاً: يعطي محمد الإذن بالقيام بحملات شبه عسكرية. خامساً: توجد عبارة أو عبارتان مثل «أمان الله» و«القتال في سبيل الله». هذه النقاط ليست كافية لجعل الدستور وثيقة دينية. فالأطراف الأساسيون لهم عقيدة دينية وضرورة وجود إشارات لعقيدتهم في الوثيقة ليس أمراً مستغرباً ولكن عقيدتهم في واقعها لا تتلاءم مع جوهر الاتفاقية. فالدستور اتفاقية من النوع العربي الوثني القديم بين مجموعات من البشر يشتركون في عقيدة دينية واحدة.

يمكن القول إنّ هذه الطبيعة العرضية غير المقصودة للعامل الديني ستستمر. فمع نمو التحالف أصبحت بعض القبائل التي تحالفت مع محمد حليفة أيضاً لمجموعات أخرى موجودة أصلاً في التحالف مُنعت من مهاجمتها. كما أن الأفراد الذين أرادوا أن يدخلوا الإسلام ولم يكونوا أعضاء من قبيلة حليفة اضطروا إلى أن يصبحوا موالياً إمّا لمحمد نفسه (ولعشيرته من المهاجرين) أو لإحدى القبائل الحليفة. ومن البداية تحالف محمد مع أولئك الذين كانوا حلفاء لحلفائه في المدينة دون أن يطلب منهم دخول الإسلام، ولكن عندما قويت شوكته اشترط على أي عشيرة أو قبيلة ترغب في التحالف معه دخول الإسلام. كانت هذه هي سياسته التي كان بالإمكان تغييرها ولم تكن جزءاً من طبيعة مجتمع المدينة. واستمرت الدولة الإسلامية إلى وقت طويل بعد وفاة محمد ـ ربما حتى بعد سقوط الحكم الأموي سنة 750 ـ في شكل تحالف مجموعة من القبائل (الإسلامية) مع

وجود جماعات من اليهود والمسيحيين تحت حماية الدولة (بنفس الطريقة التي كان اليهود منضمين إلى العشائر العربية في المدينة). ويبدو أنه بعد مجيء العباسيين إلى الحكم لم تعد الدولة الإسلامية رسمياً في شكل تحالف من هذا النوع، لأن العباسيين كان يدعمهم الفرس والمسلمون من غير العرب الذين لم يعودوا مستعدين لتحمّل المنزلة المهينة التي كان الموالي يعيشون فيها. ويمكن إضافة بعض النقاط حول علاقة نظام الحكم الإسلامي بالجماعات التي تُربطها صلة القرابة. ففي غزوة بدر كان بعض المهاجرين المسلمين يقاتلون أقرب أقربائهم وقد يبدو هذا مخالفاً للعادات العربية القديمة، ولكن هذا بالضرورة ليس صحيحاً. فحتى طبقاً للعادات القديمة يمكن للقبيلة أن تتبرأ من أحد أعضائها وترفض تحمل مسئولية أخطائه، وفي نفس الوقت يمكن للفرد أيضاً أن يتخلى عن قبيلته. وهذا التخلي الأخير هو في الواقع جوهر الهجرة التي قام بها محمد ومن معه من مكة إلى المدينة، فقد كانت قضية قطع علاقات وليست قضية انتقال من مكان إلى آخر، حتى بالنسبة لمسلمي المدينة الذين لم يقوموا بأي هجرة خارجية. وفي إحدى المواقف المعروفة قرر أحد سادة العشائر المعروفين في المدينة (سعد بن معاذ) أن يهود بني قريظة قد فقدوا حقهم في حماية عشيرته لهم نتيجة خداعهم الأمة وقت حصار المدينة. وقد كانوا حلفاء لهم حسب الأفكار العربية القديمة. وعندما عرض ابن عبدالله ابن أُبي أن يقتل أباه (الذي كان في يوم من الأيام ألد أعداء محمد في المدينة) لم يكن ذلك إلاّ حماس متهور لشاب يافع من أجل محمد وقضيته، ولكن يمكن اعتباره ناتجاً عن الإيمان بأن خيانة الأمة الإسلامية تعتبر سبباً كافياً لاعتبار العلاقات التقليدية القديمة منقطعة. (بالرغم من أن عبدالله بن أبي ومؤيديه عُرفوا بالمنافقين حيث كان مسلماً اسمياً وعضواً في الأمة).

وفي الأيام الأولى عندما كانت الأمور صعبة بعض الشيء لجأ محمد أكثر من مرة إلى المؤاخاة لزيادة التضامن بين أتباعه. المثال المعروف هو ما حدث بعد الهجرة مباشرة عندما جعل لكل مهاجرٍ أخاً من المدينة. وبعد وقت أصبح هناك على ما يبدو تلاحمٌ كافٍ بين المسلمين دون الحاجة إلى هذه الترتيبات الخاصة. والمثال الآخر حدث قرب نهاية عهد محمد عندما دخلت جماعات من العرب الدولة الإسلامية دون أن يكون لديها إيمان عميق

بالدين، وكانت هناك بعض الطوائف المسلمة يقاتل بعضها البعض وقوم يتهكمون على قوم آخرين، فجاء القرآن ليذكّر المسلمين بأنهم أخوة (الحجرات 9-11). ويمكن أن يقال إن هذا يشير إلى أن صلة القرابة ظلت عاملاً قوياً وأن الدولة الإسلامية كان متوقعاً أن يكون لها تأثير في توحيد الأفراد شبيه بتأثير رابطة القرابة، ولكن هذا لا يبيّن إلى أي مدى توغل الدين في أساس الدولة الإسلامية.

وسنتناول في الفصل القادم مفهوم الدولة الإسلامية نظراً لعلاقته بالجماعات الدينية اليهودية والمسيحية، ولكننا سنقول شيئاً هنا عن تطبيق كلمة أمة على اليهود والمسيحيين. وفي موضع من المواضع يوحي القرآن بأن أولئك الذين بُعث فيهم موسى وعيسى كانوا يشكلون مجتمعاً واحداً ولكنهم انقسموا بعد ذلك إلى أحزاب (المؤمنون 52/ 54) والاسم العام لليهود والمسيحيين هو أهل الكتاب. إذاً يصبح ممكناً بعدها أن يتحدث القرآن وربّما مشيراً إلى اليهود الذين كانوا مستعدين للاعتراف بمحمد كنبي - عن أمة تتكون من أهل الكتاب بلهجة الموافقة (آل عمران 109/ 113، المائدة 66/ 70). وبالرغم من أن أهل الكتاب سيظهرون ككيان موحد على أسس دينية فالقرآن لا يشير إطلاقاً إلى جمهور المسلمين باعتبارهم أهل كتاب حتى إذا اعتبرنا أن الوحي الذي نزل على محمد كتاباً في حد ذاته. والصفة «أميّ» التي قصد بها بالتأكيد وصف مفهوم غير اليهودي (كما يراه اليهود) لا يبدو له علاقة بكلمة أمة على الإطلاق.

وفي السنوات الأخيرة من حياة محمد لم يعرف المسلمون بأنهم أمة، فماذا كانوا يسمّون إذاً؟ في جميع الحقب كان المصطلح الأكثر استعمالاً في القرآن هو «المؤمنون» أما كلمة «مسلمون» فهي أقل استعمالاً. كما كانت كلمة «حنيف» لفترة من الزمن تحمل المعنى نفسه لكلمة مسلم تقريباً. ولكن بالرغم من أنها ترد مرتين في صيغة الجمع (الحج 31/ 32، البيّنة 4/ 5) فإن صيغة الجمع لا يبدو أنها استعملت في وصف أتباع محمد، غير أنه في قراءة مختلفة للآيات 17/ 19 من سورة آل عمران نُسبت لابن مسعود وصف دين محمد بأنه الحنيفية[1] وليس الإسلام. ونحن نعلم أن هذا المصطلح كان شائعاً في حقب

---

(1) جيفري (2) صفحة 32. انظر وات (7) صفحة 360 وما بعدها.

سابقة، وفي معاهدات السنوات الأخيرة من حياة محمد أشير إلى الأمة «كجماعة المسلمين» أو «الجماعة» أو حزب الله وهذه الأخيرة مأخوذة من القرآن (المجادلة 22 مثلاً). هذه الأسماء جميعها توضح أنه لكي يكون المرء عضواً في الدولة الكبيرة التي أسسها محمد في ذلك الوقت لابد أن يكون مسلماً حتى لو كان مجرد تحالف على النمط القديم. وبالنسبة لطبيعتها الرسمية في ذلك الوقت لم يكن هناك أي شيء جديد في الدولة الإسلامية. مع ذلك فإن التجديد كان لا يزال في المهد وقد أثبت وجوده في العقود التالية من الزمن، وتمثّل في القرار الذي اتخذه محمد قبل لقاء العقبة السابق للهجرة، ووافق عليه أتباعه ونُفّذ عندما سمحت بذلك قوته، والمقصود به القرار بأن المؤمنين فقط يُقبلون أعضاء في الأمة الإسلامية. بمعنى أولئك الذين صدقوا رسالته وآمنوا به باعتباره رسولاً وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة.

الفصل الخامس

البُعد التاريخي

1) البعد التاريخي العام

يبدو البعد التاريخي للعرب أيام محمد، للرجل الغربي الحديث، وكأنه بُعد غريب. وتكمن الغرابة جزئياً في وجود عدد من العلاقات البارزة ـ وجود أسماء كآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. وتأتي هذه الأسماء ـ عند الرجل الغربي ـ من العهد القديم الذي يُرتبها ترتيباً زمنياً بالتقريب ولذلك فهو يدرك طبيعة هذا الترتيب إذا كانت لديه ثقافة حول هذه الأمور. بهذه الطريقة لا يستطيع الرجل الغربي أن يدرك أن هذه الأسماء ـ حسب ما جاءت لعرب عصر محمد ـ ليس لها ترتيب زمني. بل كانوا مجرد مجموعة من الأشخاص الذين لعبوا في وقت من الأوقات دوراً على مسرح هذا العالم ويستحقون لسبب أو لآخر أن تذكر أسماؤهم. فالعرب لم يهتموا بالترتيب الزمني ولم يأبهوا به حتى عندما كانوا يعرفونه أو بإمكانهم أن يكتشفوه بسهولة. ولكي نفهم البُعد التاريخي للعرب إذن، ينبغي أن ندرك بأنهم مهتمون بالأشخاص وبعلاقات الأشخاص وليسوا مهتمين بتوقيت رقمي يفهم على أنه يمثل خطاً زمنياً مستقيماً. لقد جاء بعدهم التاريخي من أشياء مثل علم الأنساب حيث يتتبع العرب أجدادهم لأجيال خلت. وتبدأ سيرة محمد التي كتبها ابن إسحاق (المتوفي سنة 768) بتتبّع نسبه إلى آدم (الجزء الأخير مأخوذ من الإنجيل) بينما يمكن القول بأن المادة التي تتناول الجزيرة العربية ومكة قبل الإسلام (وتشغل حوالي سبعين صفحة في الترجمة الإنجليزية) قد رُتبت ترتيباً حسب تسلسل الأنساب. هذا الترتيب حسب النسب لا يعطي إلا قليلاً من الضوء حول التاريخ التقريبي للحكايات المتعلقة بسلسلتين مختلفتين من النسب إلا إذا وُجد تداخل بين الأشخاص في هاتين السلسلتين. من بين الحكايات المشهورة، تلك التي تتحدث عن أيام العرب... أي

أيام معارك العرب الشهيرة. وقد خلقت هذه الأيام علاقة وارتباطاً بين مختلف سلاسل النسب المتصلة ولكن يحدث في بعض الأوقات غموض والتباس.

هناك أيضاً بعض التسلسل في ذكر غزو القبائل لأماكن معينة أو استيلائها على أماكن مقدسة بعينها، ولذلك فقد كان المكان المقدس في مكة في يد قبيلة «جُرهم» لفترة طويلة ومنها انتقل إلى قبيلة خزاعة وبعدها إلى قريش. ويتصل بهذه الحقيقة إدراك بأن القرآن في العديد من جوانبه يوحي بأن جماعات بأسرها ستختفي وستحل محلها جماعات أخرى. من بين القبائل التي اختفت بالكامل عاد وثمود. وهناك إشارة إلى جماعات من الإنس والجن انتهت (سورة الأحقاف: الآيات 17-18 ـ وسورة الأعراف: الآيات 36-38). وقيل إن المجتمعات مثل الأفراد لها «أجل» أو نهاية محددة لوجودها. لابد أن الحياة في الصحراء لها تغيراتها المتعددة. فكارثة أو اثنتان متتاليتان قد تجعلان القبيلة ضعيفة لا تقوى على الحياة وتضطر إلى الالتجاء إلى قبيلة أكبر وبالتالي ربما تفقد هويتها. ومن المدهش جداً أن نرى في كتب الأنساب (التي تعطي تسلسل الأجداد المسلمين الأوائل في القرن الأول من العصر الإسلامي) عدد السلالات التي اندثرت في الوقت الذي انتعشت فيه سلالات أخرى وأصبح لها بعد قرن من الزمن العديد من الفروع. ربما كان العرب يرون في تتابع فترات الغزو شيئاً مشابهاً لتتابع الأجيال وهكذا بالنسبة للأنساب. وأول الآيات التي أشرنا إليها أعلاه والتي تتحدث عن أمم هلكت، كانت مسبوقة بأخرى تتحدث عن قرون هلكت. ونظراً لأن التاريخ لدى العرب مجموعة من الحكايات الشائقة عن أشخاص عاشوا في فترة من فترات الماضي، وهي مجموعة ليست مرتبة ترتيباً زمنياً بأي حال من الأحوال ، فليس من المستغرب إذن أن نجد شيئاً مشابهاً في القرآن. والجزء الذي يتحدث عن التاريخ الماضي في القرآن هو أساساً تلك القصص التي تتحدث عن الأنبياء والرسل والتي سبق وأن وصفناها نظراً للضوء الذي تسلطه على مفهوم الرسول في القرآن. وهناك مادة أخرى تتحدث عن إبراهيم وموسى وعيسى. ويقدم القرآن هذه المادة في الغالب على شكل مجموعة من الحكايات المتناثرة ولكن قصص الأنبياء تسير على نفس الوتيرة. سنكون أكثر دقة إذا قلنا بأنه في حالات عديدة لم ترو الحكايات كاملة بل

وردت في شكل تلميح بنفس الطريقة التي يلمّح بها الشعر الجاهلي إلى أيام العرب الأولى. وكما كانت التلميحات في الشعر تذكّر السامعين (عادة من نفس القبيلة) بأمجاد قبيلتهم وتشجيعهم على القيام بأعمال خالدة، فكذلك شجعت الإشارة إلى الأنبياء السابقين محمداً وبقية المسلمين على تحمل المشاق في الأوقات الصعبة. وربما أمدته بنوع من الانتماء الروحي، وأوضحت لأهل مكة أن نشاطاته لم تكن مجرد بدعة (مكروهة لدى العرب) بل اقتفاء لخطى السابقين. ويمكن أن نرى في إشارات القرآن إلى الأنبياء السابقين آثاراً لبداية اهتمام بالتسلسل التاريخي للحوادث. ففي بعض مجموعات القصص لا يبدو أن هناك أي اهتمام بالتسلسل الزمني. فسورة الأنبياء مثلاً ورد الترتيب فيها كالآتي: موسى ـ هارون ـ إبراهيم ـ لوط ـ نوح ـ داوود ـ سليمان ـ أيوب ـ يونس ـ زكريا. وفي حالات أخرى ثمة نيّة في أن يكون الترتيب متسلسلاً تاريخياً بالرغم من أن الفكرة لم تؤكد وفي العديد من السور يكون الترتيب كالذي ورد في سورة «القمر» ألا وهو: نوح ـ عاد ـ ثمود ـ لوط ـ فرعون. وقد وردت أكثر الآيات تأكيداً على الاهتمام بالتسلسل التاريخي في سورة الأعراف (الآيات 67-69، 72-74) حيث جاء أن عاداً هم خلفاء قوم نوح وثموداً خلفاء عاد. لهذا من الطريف أن نقارن سورة الذاريات: الآية 46 وسورة النجم: الآيتين 53-54، حيث يأتي نوح بعد عاد وثمود ولكن وردت عبارة «من قبلُ» أيضاً. التفسير المرجح لهذا الاهتمام الحديث بالتسلسل التاريخي هو ليس لكون المسلمين أصبحوا يعرفون المعلومات الخاصة بالتسلسل التاريخي التي كان يجهلونها في السابق، بل لأنهم أضحوا يعرفون اهتمام اليهود بالتسلسل التاريخي وانتقادهم لعدم وجود هذا التسلسل في القرآن. إن انعدام الاهتمام بالتسلسل التاريخي وبصفة أشمل بالعلاقة السببيّة بين الأحداث التي يبدو أنها أحد ملامح العقلية العربية والتي أخذت طابعها من مذهب «الحينيّة» الفلسفي (Occasionalism) الذي نادى به رجال الدين في الفترة الأخيرة. إن هذا الانعدام يتضح بصورة أكبر في معالجة القرآن لموضوع آدم. وهنا مرة أخرى يحتاج الإنسان الغربي أو حتى المسلم المعاصر إلى بذل مجهود كبير إذا ما قرر أن يضع نفسه في مكان أحد المستمعين الأوائل لمحمد. فقد كانوا يعرفون أنسابهم التي ترجع ـ افتراضاً ـ إلى عدنان وقحطان،

ولكن بالتأكيد ليس أبعد من ذلك. ربما أدرك محمد (وأتباعه من خلال سيرته) أنّ هناك أيضاً أنساباً يهودية ترى أن كل البشر هم أبناء آدم وأن العرب ينحدرون من سلالة إسماعيل بن إبراهيم. لم تكن الأنساب المفصلة في الإنجيل على ما يبدو معروفة عند محمد ومعاصريه. وبقي الأمر حتى جاء العلماء المسلمون المتأخرون فربطوا بين عدنان وقحطان وبين الأنساب الواردة في الكتاب المقدّس. وهكذا فإن المسلمين الأوائل ـ حتى عندما بدأوا يدركون بشكل عام أنهم أبناء آدم ـ لم يشعروا بأنهم ينحدرون منه مثل شعورهم بأنهم ينحدرون من عدنان وقحطان. وتبدو بعض السور القرآنية التي تتحدث عن آدم وذريته وكأنها تتحدث عن جنس من البشر مختلف تماماً عن العرب. في ضوء هذا، من الخطأ أن نستنتج أن المسلمين الأوائل كانوا جهلة، بل من الصواب أن نستنتج عدم وجود اهتمام قوي بالانتماء لآدم، فهذا الموضوع لم يلق هوى عميقاً في أنفسهم.

وكما رأينا، توجد في القرآن العديد من السور التي تصف التناسل وتطور الجنين باعتبارهما من دلائل وجود الله. ويبدو أن هناك اهتماماً أقل بأصل الجنس البشري بصفة عامة. فنجد مثلاً قصة كالآتي ذكرها:

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف/ 189).

في هذا النص لا يوجد أي تلميح بأن الجد الأكبر هو آدم. الاعتراف الأكثر وضوحاً بهذه الحقيقة ورد قبل هذا النص في السورة نفسها وبالذات الآيتين 26 و27 من سورة الأعراف حيث يخاطبهم الله «يا بني آدم» لا تدعوا الشيطان يغريكم ويخرجكم (كما أخرج أبويكم من الجنة). هناك أيضاً الوصف الوارد في الآيتين 171 و172 لمنظر بدائي حين أخرج الله ذرّية آدم من ظهره وجعلهم يشهدون بأنه ربهم (هذه على الأقل هي الترجمة العادية أما الكلمات الفعلية فهي أكثر غموضاً). ولكن هنا، وفي الإشارة إلى أنبياء من ذرية آدم (سورة مريم: الآيتين 58 و59) يجب ملاحظة أنه لم يتم التصريح أو الإيحاء بأن ذرية آدم تشمل كل الجنس البشري. وبينما لا يوجد أي ذكر بأن الاهتمام خاص بهذه الحادثة في القرن الأول للإسلام، أصبح هذا الميثاق بارزاً في تفكير الزهّاد والمتصوفين منذ ذلك الحين.

يذكر القرآن أن آدم خُلق من طين عدة مرات عند تناوله لقصة سقوط إبليس. وفي بعض الآيات لا يذكر اسم آدم صراحة ولكن الله يقول للملائكة بأنه خالقٌ بشراً (سورة الحجر: الآية 28) و(سورة ص: الآية 72) وعليهم أن يسجدوا له، ولكن إبليس رفض بحجة أنه أنبل من البشر حيث إنّه خُلق من نار بينما خلق الإنسان من طين. وبناءً عليه طُرد إبليس ولُعن. إن أهمية هذه القصة بالنسبة للعرب هي بدون شك في كونها تعطي تفسيراً لوجود الأرواح الشريرة التي كانوا يؤمنون بها.

بعض الإشارات الأخرى إلى آدم تضعه في منزلة خاصة عند الله ولكن ليس صراحة، باعتباره أول رجل. وهكذا، ففي إحدى السور (سورة البقرة: الآيات 28-30، 32-34) يُذكر أن الله بعثه في الأرض خليفة له. ولتبرير احترام الملائكة لآدم فقد علّمه الله أسماء الأشياء جميعاً ولم تعلمها الملائكة. ويعتبر هذا من ناحية وصفاً للمكانة الخاصة للإنسان في الكون، ومع هذا لا توجد أية إشارة لها في القرآن. وينبغي أن يتساءل المرء إن كان المسلمون الأوائل قد ثمّنوا هذا التلميح. أما موضوع إغواء الشيطان لآدم ولزوجه (يبدو أنه دائماً الشيطان وليس إبليس) فقد وُصِفَ عدة مرات (سورة البقرة: الآيات 35-33 وما بعدها ـ سورة الأعراف: الآية 19 وما بعدها ـ سورة طه: الآيات 114-115 وما بعدها) وهو في جوهره عقوبة للعصيان وليس حدثاً ذا أهمية كونيّة ومصدراً لفساد البشرية. وفي إحدى الروايات (سورة طه: الآيات 114-115) أعطى الله عهداً إلى آدم (وعهدنا إلى آدم) ولكن الأخير نكث بالعهد بعصيانه، إلاّ أنّ الله يلين له ويجتبيه (ثم اجتباه ربه). ومسألة أخيرة يمكن الإشارة إلى آية أُتفق على أنها إحدى الإشارات الأخيرة لآدم في القرآن.

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةًۢ بَعْضُهَا مِنۢ بَعْضٍ ﴾ (سورة آل عمران: الآيات 30-33).

يمكن إضافة كلمة قصيرة عن نوح. يتمثل نوح في كونه رسولاً بعث إلى قومه، وقد هلكوا بنفس الطريقة التي هلكت بها الأقوام التي لم تستمع إلى رسلها. فالاهتمام منصب على الطريقة والشكل الذي اتخذه الهلاك الذي لحق بهم؛ ومرة أخرى لا توجد أي

إشارة إلى أن هلاك البشرية هو الذي كان مهدداً. فالطوفان إذن يمثل هلاك قوم من بين أقوام وأن السفينة هي الطريقة التي أنقذ بها رسوله.

وعندما يلتفت المرء إلى ما لم يقله القرآن ويتوقف عن ملء المعلومات الناقصة كما فعل العلماء المسلمون المتأخرون وغيرهم من المهتمين بالإنجيل، فإن صورة أكثر وضوحاً للبعد التاريخي للعرب أيام محمد سيظهر للعيان. إن تفاصيل القصص التي تتناول نظرة العرب العامة هي التي يمكن أن تستخدم بفعالية في القرآن. فالعرب كانوا مهتمين بقصة إبليس لأن الأرواح الشريرة أمر مألوف لديهم. ولكنهم لم يهتموا بقضية نسبهم إلى آدم أو نوح لأن هذين الاسمين لم يكونا معروفين لعلماء الأنساب لديهم. لقد كانوا أكثر اهتماماً بولادة الطفل بالطريقة العادية من خلق آدم من طين. وكانت لديهم بعض الأفكار عن المواثيق والاختيار. وعرفوا أن القتل يضر بالمجتمع. وجاء ذِكْرُ قتل أحد أبناء آدم لأخيه (سورة المائدة: الآيات 27-30، 32-36) في معرض الحديث عن الأحكام الخاصة بالقتل. إن الحديث عن آدم ونوح يوضح بصفة عامة كيف أن القرآن يفرض بُعداً تاريخياً عربياً (أو عدمه) على المادة الإنجيلية لكي يكيّف نفسه مع العقلية العربية.

2) العلاقات مع المجتمعات الأخرى

يتمثل جزء من المنظور التاريخي الذي يرى منه الإسلام ذاته في العلاقة التي يرى نفسه يقيمها مع الجماعات الدينية الأخرى. ولقد تناولنا هذا الموضوع بصورة عرضية ولكن القضية مهمة لدرجة أنها تستحق أن تناقش بشكل مفصل.

إنّ النظرة العامة الموجودة في القرآن هي أن محمداً نبي من بين العديد من الأنبياء، وكل نبي بُعث في الغالب إلى مجتمع مختلف، وكل مجتمع أصبح له نبيّه في النهاية. ولعلّ هناك استثناءاً في المجتمعات اليهودية والمسيحية التي قد يبدو أن لهم أنبياء عديدين. وربما اعتقد العرب أن المجتمعات محدودة[1] وبالتالي فإن المجتمعات التي بُعث فيها نوح وإبراهيم ولوط وإسماعيل لم تعتبر كأسلاف وأجداد لليهود. ولهذا يوجد تبرير طبعاً، نظراً

(1) انظر سورة المائدة 77/ 81 التي قد تشير إلى أجيال سابقة من اليهود والمسيحيين ولكنها تتحدث عنهم كقوم ضلّوا من قبل.

لأن العديد من هذه المجتمعات قد اختفت. وموسى هو نبي اليهود بدون منازع ولكن ليس واضحاً ما إذا كان داود وسليمان وعيسى قد بُعثوا أنبياء لنفس المجتمع أو لمجتمعات أخرى. إن احتمال انقسام المجتمع كان وارداً في أذهان العرب في ذلك الوقت. لقد علموا بلا شك أن ذلك حدث عدة مرات في الصحراء عندما تزدهر قبيلة من القبائل ويكثر تعداد أفرادها لدرجة يصعب معها تدبير شئونها. وقد قيل في وقت من الأوقات أن قوم موسى قُسّموا إلى اثنتي عشرة (أسباطاً) أو (أمماً) (سورة الأعراف: الآية 160) والتضمين هنا هو كون إرسال عيسى إلى بني إسرائيل أدى إلى انقسامات أكثر[1]. إن مشكلة الانقسامات ولغزها داخل الجنس البشري قد تبوأت مكاناً بارزاً. فوردت في القرآن عدة مرات عبارة مثل ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (سورة المائدة: الآيات 48 إلى 53 ـ سورة هود: الآيات 118–120 ـ سورة النحل: الآيات 93–95 ـ سورة الشورى: الآيات 6–8). وفي الأصل كان القوم[2] ـ والقوم هنا تعني أغلب الظن جميع البشر ـ ينتمون إلى مجتمع واحد ولكنهم انفصلوا بعد ذلك عن بعضهم البعض (سورة يونس: الآيات 19–20). ارتكبت بعض هذه المجتمعات أخطاءً فأُهلكت بينما أخذت مجتمعات أخرى أماكنها الصحيحة حيث إنّ لكل مجتمع (مثل الفرد تماماً) فترة معينة يعيشها. والمجتمعات التي سكنت مكة بالذات (بما في ذلك المجتمعات التي ـ حسب ما جاء في القرآن ـ بُعث فيها إبراهيم وإسماعيل أنبياء) هلكت جميعاً (سورة الرعد: الآيات 29–30)، وكذلك كان صحيحاً أن محمداً بُعث إلى مجتمع لم يبعث فيه رسولٌ من قبل (سورة السّجدة: الآيات 2–3، سبأ: الآيات 33–44 ـ سورة يس: الآيات 5–6). ومن كل هذا يمكن الإيحاء بأنه طبقاً لتفكير أهل مكة من العرب لم تكن هناك استمرارية بينهم وبين سكان مكة في الماضي البعيد. وغير واضح حقاً إن كان هناك مفهوم بأن العرب يكوّنون مجتمعاً بأي معنى من المعاني[3]، وقد يكون الأمر ـ كما أسلفنا ـ أن العرب لم يدركوا مدى ما يربطهم ببعضهم إلا بعد حياة محمد.

(1) انظر سورة مريم 37/ 38 وسورة الزخرف 65 وسورة المؤمنون 52/ 54 وما بعدها. لقد بعث عيسى إلى أبناء إسرائيل وكذلك سورة الزخرف 59 وسورة المائدة 72/ 76 الخ.

(2) تستعمل كلمة قوم للدلالة على الجماعة.

(3) عمر فرّوخ صفحة 128 الخ. انظر وات (3) صفحة 143.

لابد وأنه كان جلياً لدى المسلمين الأوائل أن اليهود والمسيحيين كانوا في وضع ممتاز كمجتمعات دينية وأنهم كانوا يعلمون أن الأحباش والبيزنطيين كانوا من المسيحيين وقد يكونون مدركين لوجود مجتمعات مسيحية متعددة في الجزيرة العربية، وربما أيضاً مدركين أن نسبة كبيرة من سكان العراق كانوا مسيحيين. وحتى قبل الهجرة ربما كانوا يعلمون شيئاً عن اليهود في الجزيرة العربية وبالتأكيد أنهم تعلموا الكثير عندما ذهبوا إلى المدينة. لقد أجبرت المصالح التجارية المنتشرة في مكة كبار التجار على معرفة شيء عن سياسة جيرانهم والتضمينات السياسية لمخططاتهم، وبالذات لابد وأنهم علموا بالصراع الكبير الذي كان دائراً بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية طوال أغلب النصف الثاني من القرن السادس. وربما تمت الإشارة في القرآن إلى موجة النجاحات الفارسية التي تُوِّجت بالاستيلاء على بيت المقدس سنة 614، (سورة الروم). كما يبدو في التفسير العادي لهذه السورة تعاطف أهل مكة مع البيزنطيين. ولكن السياسة الرسمية في مكة هي الحياد التام. والحياد كان ضرورياً إذا ما أرادوا لتجارتهم أن تستمر. وحيث إنهم كانوا مهتمين بعبور بضائعهم من اليمن (التي كانت جزئياً تحت سيطرة حامية عسكرية فارسية) إلى الأسواق البيزنطية في غزة ودمشق، فقد تاجر بعض أهل مكة مع العراق أيضاً.

ترتبط سياسة الحياد لدى أهل مكة ارتباطاً وثيقاً بموضوع دخول العديد منهم إلى الإسلام. فبالرغم من أنه كانت هناك حاجة إلى التوحيد، فلم تستطع اليهودية ولا المسيحية إشباع هذه الحاجة نظراً لتضميناتها السياسية. فإذا اعتنق المواطن المكي المسيحية فذلك يعني أنه تابع للإمبراطورية البيزنطية. وبالنسبة لليهودية يبدو أن هناك احتمالاً لتبعية مشابهة لبلاد فارس. في الواقع كانت هناك حادثة من هذا النوع. فقبل نحو خمسة عشر عاماً من بداية نزول الوحي على محمد، كان أحد المكّيين الذين اعتنقوا المسيحية قد وعد أصحابه بأنه سيقيم علاقات جيدة لهم مع البيزنطيين إذا ما قبلوه أميراً عليهم. هذا طبعاً لم يَرُقْ لتجار مكة الذين يفضلون الفوائد العالية (والخطيرة) التي يجنونها من استقلاليتهم وحيادهم، فبادروا إلى تحريض أفراد طائفته ضده فطردوه. لقد كان أهل مكة

يبحثون بالتدقيق عن وحي مستقل يعطيهم ويعطي العرب الآخرين توحيداً يضاهي اليهودية والمسيحية بدون أي شروط سياسية.

ربما لم يكن هناك إلاّ القليل من الاتصال المباشر بين المسلمين واليهود والمسيحيين قبل ذهابهم إلى المدينة ولكن هناك وجدوا ثلاث طوائف يهودية ومجموعات صغيرة أخرى متورطة تورّطاً كبيراً في سياسة تلك الواحة. يرى القرآن أن الرسالة التي يأتي بها جميع الرسل هي واحدة في أساسياتها على الرغم من أنه ينبغي التنبّه إلى أن هناك تعليمات معينة تخص مجتمع بعينه دون الآخرين (مثل تعليمات الناقة عند ثمود). على الرغم من ذلك كلّه فقد كان محمد وأتباعه يأملون عند ذهابهم إلى المدينة أن يقبل به اليهود والعرب نبياً. ويبدو أن بعض المسلمين على الأقل اتجهوا نحو بيت المقدس في صلاتهم (مثل اليهود) وأنهم صاموا «صوم التكفير» اليهودي. ولكن يقال أن القليلين أصرّوا ـ حتى قبل الهجرة ـ على أن مكة هي القبلة التي ينبغي التوجه نحوها في الصلاة. هذا التباين في وجهات النظر قد تكون له نتائج سياسية، فقد رُوي أن زعيماً مشهوراً من أهل المدينة وهو عبدالله بن أُبي الذي التزم الحياد في الصراع الذي مزّق تلك الواحة كان مرشّحاً لأن يكون زعيماً للمدينة لولا وصول محمد، وكان معتمداً على تأييد الطائفة اليهودية. هذه الحقيقة هي التي حددت موقف اليهود من محمد. فالمعروف أنهم على الأقل بدلاً من أن يقبلوه نبيّاً، بدأوا يهزأون به وينتقدونه بطريقة كادت تدمّر أسس الحركة الدينية الإسلامية. لقد استطاعوا أن يجادلوا بأن القرآن لا يمكن أن يكون وحياً إلهياً نظراً لأنه يدّعى بأنه يتفق مع كتبهم المقدسة، ومع ذلك فهو مناقض لها.

لمواجهة هذه الحجة ولتحديد علاقة المجتمع الإسلامي والدين الإسلامي باليهود يبرز القرآن شخصية إبراهيم. يظهر إبراهيم ـ مثل بقية الأنبياء ـ في قصص تتناول عقاب الأشرار والعصاة (سورة الذاريات: الآية 24 وما بعدها)، ثم هناك القصص التي تحكي كيف تخلّى عن الأصنام التي كان يعبدها والده وقومه (سورة الصافّات: الآيات 81-83 وما بعدها). الخطوة التالية (في التحليل المنطقي) تأتي عندما سُمّي «حنيفا». هذه الكلمة تعتبر إلى حد ما مشكلة، إذ يبدو أنها مشتقة من كلمة سريانية تعني «وثني». وقد استعملها

بهذا المعنى عدة مرات كُتّاب العربية من المسيحيين. أما في القرآن فتطلق كلمة «حنيف» على الشخص المؤمن بالله ولكنه ليس باليهودي ولا بالمسيحي. من المحتمل أن تكون همزة الوصل بين الاستعمالين هو أنه كانت هناك صيغة من الكلمة في اللغة النبطيّة تعني تابع لفرع من فروع ديانتهم السريانية العربية المصبوغة بالصبغة الهيللينية[1]. مثل هؤلاء الأشخاص قد يعتبرهم المسيحيون وثنيين ولكن من وجهة نظر أخرى قد يُعتبرون مؤمنين بالله. ومهما كان الاشتقاق، فلا يوجد شك في معناها القرآني: إذ تَعني مؤمناً بالله إيماناً نقيّاً خالصاً. هذا بالذات له علاقة بإبراهيم الذي غالباً ما يطلق عليه لقب «مسلم حنيف». ويذكر أيضاً (سورة آل عمران: الآيات 60-67)[2] أنه لم يكن يهودياً ولا مسيحياً وهو في الواقع أمر يخص نسبه. فطبقاً للإنجيل هو جد يعقوب أو إسرائيل جد اليهود، بينما ذرية إبراهيم الأخرى من إسماعيل وعيسو لم يكونوا يهوداً.

هذا المفهوم لإيمان إبراهيم بالله أدى إلى مفهوم جديد للعلاقة التاريخية بين المسلمين والمجتمعات اليهودية والمسيحية. لقد اُتّهم اليهود والمسيحيون بأنهم أفسدوا هذا الدين بينما كان المسلمون يحفظون له نقاوته. إن الإدعاء بأن دين محمد وأتباعه هو دين إبراهيم قد تعزّز بتأكيد القرآن بأن الحَرم في مكة قد بناه إبراهيم بمساعدة ابنه إسماعيل. ويقال أن إبراهيم دعى ربّه أن تكون هناك أمة مسلمة من ذريته و﴿رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ﴾ (سورة البقرة: الآيات 119-125، 123-129). هذا يعطي مبرراً للممارسة التي تبناها المسلمون أخيراً بعد حوالي سنة ونصف من الهجرة والتي أصبحت إحدى علاماتهم المميزة، ونقصد بها عادة الاتجاه نحو مكة في صلاتهم أو استخدامهم لمكة كقبلة.

التأكيد بأن اليهود والمسيحيين أفسدوا الدين الموحى إليهم، له ما يؤيده من عدة وجوه: فقد أعطى سفر العهد القديم، الكثير من المادة. وهكذا أُدُّعي أن اليهود قد أخلّوا بعهدهم مع الله في سيناء لأنهم عبدوا عجلاً (سورة طه: الآيات 83-85-98)، وأنهم عصوا بعض أوامر الله مثل تحريم الربا (سورة النساء: الآيات 159-161). والعرب

(1) انظر فارس وجليدن، الخاتمة وEI (2) مقالة «حنيف».

(2) انظر سورة البقرة 134/ 140.

كشعب ذي ثقافة شفوية كلامية في أساسها لن يكون سعيداً بوجود نسخة من الإنجيل اليهودي، إذا حدث وأن وجدت في المدينة نسخة. ولكن على أية حال يقدم القرآن العديد من النقاط التي تُضعف حجة اليهود القائلة بأن القرآن يخطئ عندما يختلف مع كتبهم المقدسة. هناك إدعاء بأن اليهود عبثوا بالكتب المقدسة بعدة طرق: أي بمعنى أنهم أضافوا إلى الإلهام (إشارة إلى قانونهم الشفوي على ما يبدو)، وأنهم أخفوا أجزاء منه عن المسلمين (بالذات النصوص التي آمن المسلمون فيها بأن ظهور محمد كان أمراً متنبأ به). وغيروا معاني الكلمات لتصبح محرّفة بكل ما تعنيه هذه العبارات[1].

في الوقت الذي يفسِّر الإدعاء بإفساد اليهود والنصارى للدين الخالص العديدَ من أوجه الاختلاف بين الإسلام وهاتين الديانتين، فإن هناك بعض الاختلافات الأخرى التي يمكن تفسيرها بطرق أخرى. من بين هذه الاختلافات أشكال العبادة المتعددة، فالقرآن يذكر بأن ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ (سورة الحج: الآيات 66-67) ومعروف أيضاً أن بعض القيود على المأكولات فرضها الله على اليهود فقط ولكن كان ذلك عقاباً لهم على جشعهم وخطاياهم (سورة النساء: الآيات 159-160 ـ سورة الأنعام 146-147). لقد كان سهلاً على المسلم أن يشعر في ظل التفسيرات البديلة للتباين بين الإسلام والديانات التي يدّعى بأنه مماثل لها، بأن مجتمعه يملك الإجابة على النقد الذي وجهه إليه معارضوه.

وهكذا تطور الإسلام إلى وعي كامل بنفسه كدين متميز مختلف عن المجتمعات المسيحية واليهودية وقادر على الوقوف مرفوع الرأس بجانبهم. ويمكن أن يقال إنَّ تغيير وجهة القبلة قبل معركة بدر مباشرة سنة 624 دلّ على استعداد الإسلام الواضح للتميز عن اليهود ولفرض ذاته. أدّى هذا أيضاً إلى إثبات واثق وفخور بوجودهم وتأكيد لفرديتهم: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (سورة آل عمران: الآيات 106-110). كما يقول الله مخاطباً المسلمين على ما يبدو: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (سورة البقرة: الآيات 137-143). المعنى الدقيق لهذه الآية موضع

(1) انظر وات (3) صفحة 205-7.

جدل ولكنها تعطي المجتمع الإسلامي مكانة تعتبر إلى حد ما مكانة خاصة. وهناك إيحاء بأن المسلمين يمتازون عن اليهود والمسيحيين لأنهم يعترفون بجميع أنبياء الله بينما يرفض اليهود والمسيحيون بعض الأنبياء وبالذات محمد:

﴿ وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾

(سورة البقرة: الآيات 129-135 وما بعدها).

هناك أيضاً آفاق أوسع ستُفتح. فيما يخصّ فساد دين اليهود والمسيحيين يبدو أن محمداً (طبقاً لسورة الشورى: الآيات 14-15) سيدعوهم إلى تجنب الأخطاء. هذه خطوة في اتجاه اعتبار رسالة محمد واحدة وموجهة إلى الإنسانية جمعاء:

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ (سورة سبأ: الآيات 27-28).

﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (سورة الأعراف: الآيات 157-158).

هناك عبارات أخرى تشير إلى نفس الخاتمة (لكن بشكل أكثر غموضاً) لأنها قابلة للتفسير بشكل عكسي. فقد بُعث ﴿رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ (سورة الأنبياء: الآية 107)، وهو ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (سورة الأحزاب: الآية 40). هذه عبارات تلمح إلى نظرة ترى في محمد وفي الإسلام قمة التاريخ الأممي وتتويجاً للنشاط الدنيوي. هذا ما توحي به هذه العبارات كما يبدو للعديد من المسلمين وللرجل الغربي المعاصر على الأقل. ومع ذلك عندما نتذكر مدى اختلاف تاريخ العرب في القرن السابع عن تاريخنا، يتساءل المرء عما إذا كانت هذه العبارات تعني الكثير بالنسبة له. ربما يكون من الأضمن أن نختم بأن العرب كانوا متأكدين من أن المجتمع الإسلامي قد تبوأ مكاناً آمناً في العالم.

الجزء الثاني

تجسيد الرؤيا

الفصل السادس

مأثرة محمد خلال حياته

١) من الرؤيا إلى التجسيد

حاولنا في الفصول الأربعة الماضية وصف رؤيا الكون (بما في ذلك أبعاد التسامي) كما وردت في القرآن. إن قبول أناس من مختلف الأجناس للإسلام ديناً لهم يبيّن أن رؤيا الإسلام على درجة عالية من العالمية. وحتى أثناء حديث القرآن عن هذه الرؤيا نجد مزجاً للعناصر الكونية بعناصر عربية معينة. أحد العناصر الكونية إدراك أن حياة الإنسان تقررها عناصر فوق السيطرة الإنسانية وأكبر من الإنسان ذاته. ولكن الطريقة التي وُصفت بها قدرة الله وإبداعه، تدين بالكثير لخبرة عرب البادية في الإيمان بأن حياتهم يتحكم فيها الدهر. فالعنصر العربي المتفرد، يمكن ملاحظته بوضوح في البعد التاريخي المميّز للقرآن. إلى هذا الحد إذاً نجد أن الرؤيا في أبسط صورها مجسّدة في خصوصيات العربي.

إن تجسيد الرؤيا التي سنتعرض لها الآن، ليس أمراً جديداً، بل هو زيادة فقط في التخصيص. وقد يستدعي ذلك وضع الحياة برمتها تحت الرؤيا، وذلك لمجتمع يبلغ تعداده الملايين من البشر. ويجب التوضيح هنا أن العملية لا يمكن مقارنتها بتنفيذ برنامج عمل آلة من الآلات. الرؤيا ليست خطة مفصلة يجري تنفيذها بنداً بنداً. فبينما تبدأ الرؤيا في التحقق، تستمر النشاطات العادية للمجتمع. ولكن هذه النشاطات تستقبل تدريجياً توجيهاً معيناً من هذه الرؤيا إذا جاز التعبير. فالناس يبدؤون من حيث هم ويستمرون في القيام بالأعمال التي كانوا يقومون بها إلى أن يصبح شيئاً ما غير سليم ويتوجب تغييره. وعدم صحة الشيء قد يكون سببها عوامل خارجية أو وعيٌ بالتناقضات الداخلية. وسواءً ساهم وجود هذه الرؤيا في الاستياء من الظروف الموجودة أم لم يساهم، فهي تسعى إلى إرشاد الإنسان، وهو بصدد القيام بتغييرات وتحوّلات. وفي هذا الخضم نشاطات الإنسان لا تحددها الرؤيا ولكنها تأتي منسجمة معها وتساعد على تحقيقها تحقيقاً كاملاً.

في بقية هذا الفصل سنعطي سرداً زمنياً لحياة محمد وسيرته[1]، وسيكون هذا إطاراً نثبت فيه بعض النقاط التي تعرضنا لها فيما سبق بصورة مستعجلة. وسنعطي اهتماماً خاصاً للطرق التي تجسدت بها الرؤيا تدريجياً لتغيير حياة المجتمعات تغييراً هادئاً. وسنتحدث عن الرؤيا كوحدة على الرغم من أنها بالنسبة لمحمد نفسه لم تتكامل تفاصيلها إلاّ تدريجياً.

2) مكة حوالي سنة 610 ورسالة محمد الأصلية

عندما بدأ نزول الوحي على محمد شرع هو وصحبه الأوائل في تغيير حياتهم بطريقة معينة نتيجة لنزول الوحي. وقد حدث هذا حوالي سنة 610 ميلادية. مهمتنا الأولى إذاً هي محاولة فهم نوع الحياة التي كانوا يحيونها في مكة في هذا التاريخ. كانت مكة في هذه الفترة مدينة تجارية مزدهرة تقع على أرض بركانية قاحلة يستحيل زراعتها، ولكنها تؤوى الحرم الشريف. وقد أدت القدسية التي أضفتها على المنطقة بأكملها، وخصوصاً خلال شهر معيّن في السنة، إلى عقد معرض سنوي ناجح تتداول فيه كميات كبيرة من البضائع بين البدو والسكّان المقيمين. ومن هذه البدايات تقدم أهل مكة بشيء من التصرفات الطائشة واستعمال القوة العسكرية حتى سيطروا على كل التجارة في اليمن وأجزاء أخرى من جنوب الجزيرة إلى الأسواق البيزنطية في غزة ودمشق. وقد عملوا أيضاً في مشاريع مربحة أخرى كالتعدين. وقد استفاد أهل مكة من قوة العامل السياسي الأول في تلك البقعة من العالم وهو العداء القديم بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية. فقد كان كلاهما يحاول بسط نفوذه على الجزيرة العربية كلما استطاعوا، إلا أن سياسة الحياد التي تبناها أهل مكة كانت ناجحة.

كان لازدهار مكة مضاعفات داخل المجتمع المكّي. فبالنسبة للعشائر الرئيسية فيها لم يعد على ما يبدو هناك أي فرق مثل الفرق الذي كان موجوداً بين النبلاء وعامة الناس في روما. ولكن كان هناك في الواقع تمييز مضطرد بين أولئك الذين أصبحوا تجاراً ناجحين

(1) الرواية مبنية على كتبي عن محمد، وات 2، 3، 4 ولهذا حذفت كل التفاصيل الإضافية.

على نطاق واسع وبين أولئك الذين ـ لسبب أو لآخر ـ فشلوا في أن يكونوا كذلك. ولعلّ ما انفرد به مجموعة التجار الناجحين هو أنهم استطاعوا أن يكونوا روّاداً في تنظيم القوافل الضخمة (ويجنون الجزء الأكبر من الأرباح)، بينما اضطر التجار الأقل حظّاً إلى إرسال بضائعهم بواسطة قوافل أناس آخرين، وكل ما يطمحون إليه هو ربح متواضع. وفي العادة يكون كبار التجارة رؤساء لعشائرهم ومستعدين لاستغلال هذه الامتيازات لتوسيع صفقاتهم التجارية ولكن عندما يتعلق الأمر بمسؤولياتهم القبلية فإن موقفهم يختلف. فهم يميلون إلى التفكير في شركائهم في التجارة أكثر من تفكيرهم في أبناء عشيرتهم، بل تهربوا من واجبهم الأساسي في العناية بالفقراء والمساكين في العشيرة. وكما أسلفنا من قبل، تعتبر الرسالة الأصلية للقرآن ذات صلة وثيقة بالموضوع في هذا الموقف. فقد اعتبرت أن جذور التوتر الاجتماعي في مكة تكمن في إيمان هؤلاء التجار الكبار بأهلية الإنسان التامة للتخطيط والثروة. ولهذا فقد دعت الرسالة هؤلاء الأشخاص إلى الاعتراف بوجود قوة أعلى والتصرف بطرق تنال رضا القوة الأعلى، وبالتحديد ينبغي أن يكونوا كرماء (غير بخلاء) بثروتهم وأن يستعملوا جزءاً منها في التخفيف عن المساكين في المجتمع. لقد انهار المفهوم القديم للشرف في البيئة التجارية في مكة ، ولكن ـ كرادع يضمن السلوك الاجتماعي المقبول ـ جُعِلَت تعاليم القرآن القائلة بأن كل إنسان سيمثل أمام الله في الآخرة ليحاسب عن أعماله السيئة والصالحة بديلاً عنه.

من خلال الدراسة الدقيقة للمكانة الاجتماعية للمسلمين الأوائل يتبين أنهم جميعاً تقريباً جاءوا من ذلك القطاع من المجتمع الذي كان مدركاً إدراكاً كاملاً التوترات الاجتماعية أو تعرّض إلى جشع أمراء التجارة. والمقصود بهذه الفئة الأخيرة أولئك الأشخاص «الضعفاء» (الذين تنقصهم حماية العشيرة) والذين لم يستطيعوا أن يواجهوا عمليات الغش التي كان يقوم بها كبار التجار. هذه المجموعة تعتبر قليلة العدد نسبياً. فأغلبية المسلمين الأوائل كانوا رجالاً من طبقةٍ يمكن وصفها بأنها تلك الطبقة التي تلي طبقة كبار القوم ـ أي ينتمون إلى طبقة أولئك الذين فشلوا في دخول دائرة المقاولين لكي يجنوا الربح الوفير. لقد كان هنالك إخوة أصغر لكبار القوم وأقرباء لهم ـ ورجال آخرون

لكبار ينتمون إلى عائلات وعشائر أخفقت في أن «تبلغ تلك الدرجة» كما يقولـون. وكـان محمد نفسه يتمتع بمواهب عقلية وقدرات تنظيمية كادت تصيّره واحداً من كبـار التجـار ولكن منعه من ذلك انخفاض ثروة بني هاشم وكذلك موت والده.

لقد وقع المسلمون الأوائل إذاً في موجة من الاضطراب الاجتماعي في مكة بـسبب الازدهار التجاري وازدياد الهوة بين أصحاب الثراء الفاحش وعامّـة النـاس. كـان هنـاك قومٌ دخلوا في الرؤيا القرآنية واعتنقوها باعتبارها صورة حقيقية للعالم الذي كان يجـب أن يعيشوا ويعملوا فيه. هذا لا يعني أنهم أصبحوا مصلحين متحمّسين، فالرؤيا ليست خطة لتأمين العدالة الاجتماعية حتى وإن كانت مضامينها تشير إلى ذلـك الاتجـاه. الرؤيـا، أولاً وقبل كل شيء، هي صورة للعالم كما هو. فهـي تنظـر إلى هـذا العـالم كمكـان تخـضع فيـه الأحداث لسلطة الله، وليس لسلطة المال والتجارة. أعطت هذه الرؤيا النـاس إذاً شـعوراً بأنهم يعيشون حياة ذات مغزى بـالرغم مـن أنهـم - بمقيـاس المـال والتجـارة - يعتـبرون فاشلين نسبياً. النقطة التي كانوا يدركونها في ذلك الوقت هي أنـه مهـما كـان نجـاح المـال والتجارة وقتيّاً، فهو لن يستمر إلى الأبد (إلا إذا خافوا الله وتوقفوا عـن ممارسـة الغـش)، حيث إنّ الله سيتدخل لعقابهم وهلاكهم. فالشيء الـرئيس الـذي أعطتـه الرؤيـا لهـم هـو التشجيع على المضيّ قدماً.

عندما اتخذ الناس الرؤيا أساساً للحياة، أدى هذا إلى إحداث بعـض التغيـيرات في نشاطاتهم. فقد أصبحوا يخصصون وقتاً للصلاة بصفة جماعيـة. بـل يبـدو أن المتحمـسين منهم يقضون معظم ليلهم في التعبّد. كانوا مشغولين بما يـسمى «التزكّـي»، ولكـن لـسوء الحظ لا نعلم بالضبط ما هو المقصود بهذه الكلمة، فهي تترجم بعدة طرق مختلفة. فتُرجمت تارة بأنها تطهير النفس ومرة أخرى بمعنى إعطاء الصدقات، ويقـال إنهـا تعنـي أيـضاً أن تكون مسلماً. وربما شمل معناها تحاشي كل ما لم يقرّه القرآن من تصرفات كبار التجار، أو استعمال بعض أموال هؤلاء التجار في مساعدة المساكين. وباختصار إنها العـيش في حيـاة هانئة مع التأكيد على النقاط التي استلزم التركيز عليها في القرن السابع في مكة. بالإضـافة إلى ذلك عرض محمد الرؤيا القرآنية على أولئك الذين يعتقـد أنهـم سيـستجيبون. وفعـل

المسلمون الآخرون نفسي الشيء ولم يستثنوا من ذلك كبار التجار، بل حاولوا أن يقنعوهم بأن يقبلوا الرؤيا وأن يظهروا كرماً أكثر في استخدام أموالهم.

إذن يمكن أن نختم القول بأن التجسيد الأول للرؤيا في الحياة في مكة تتمثل في تغييرات محددة في حياة أولئك الذين اعتنقوها، بالإضافة إلى دعوات موجهة إلى أفراد آخرين من القوم.

3) الفشل في مكّة

طبقاً للمصادر القديمة، ظل محمد ينشر دعوته سرّاً بين أصدقائه لمدة ثلاث سنوات قبل أن يجهر بها. وقد لاقى الجهر بالدعوة بعض النجاح في البداية، ولكن بدأت المعارضة تنمو بالتدريج إلى أن أصبحت أحد العوامل التي ساهمت في هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة. وقد حدثت هذه الأخيرة في السنة الخامسة من نزول الوحي. كما حدثت قضية الآيات الشيطانية في نفس التاريخ. فإذا قلنا إن الوحي الأول نزل في سنة (610) فإن الجهر بالدعوة سيكون سنة (613) وتكون الهجرة إلى الحبشة والآيات الشيطانية سنة (615). المادة التاريخية عن هذه الفترة متناثرة وغير كافية، وبالتالي فإن هذه التواريخ تقريبيّة فقط ولكنها تستحق أن تؤخذ كدليل تقريبي فقط. يمكن التمييز منطقياً بين مرحلتين من مراحل الصراع بين كبار تجار مكة من جهة وبين محمد وأتباعه من جهة أخرى. وقد اتسمت المرحلة الانتقالية بينهما بظهور قضية الآيات الشيطانية. من المحتمل أن تكون المعارضة لحركة محمد قد بدأت تتزايد بالتدريج بفعل بعض أوجه الدعوة التي جهر بها. وبالرغم من أن الجزء الأكبر من الدعوة يتمثل غالباً في الدعوة إلى عبادة الله والاعتراف بوجوده، فهي تشمل أيضاً تعنيف الأثرياء من أهل مكة على بُخلهم وعدم اهتمامهم بالمساكين من القوم. كان هذا الانتقاد الأخلاقي بدون شك هو الذي أزعج أولئك الذين وجّه إليهم. وقد شعروا أيضاً بأن إدعاء محمد بأنه على اتصال بمصدر فوقي للحكمة - إضافة إلى مواهبه الأخرى - يعني أنه عاجلاً أم آجلاً سيصبح مرشحاً أكيداً لزعامة مكة، وبالتالي يشكل تهديداً للقلّة الحاكمة. ولا يمكن أن يكونوا قد شعروا على الإطلاق بأن عبادته لإله واحد ستقضي على قدسيّة الكعبة في مكة وتجعلها مكاناً غير مناسب

للأسواق، الأمر الذي سيحدّ من تجارتهم. وحتى عندما أنكر محمد قصة الآيات الشيطانية لم يكن حتى ذلك الحين قد هاجم عبادة الكعبة. كان التهديد الرئيس لأرباحهم بسبب دعوة محمد يأتي من تركهم لممارسات الغش والتدليس وتخصيص أموال للمحتاجين. هذه المرحلة من معارضة محمد في مكة تطابق وصف القرآن للطريقة التي رفض بها خصوم محمد الرسول والرسالة.

يمكن القول بأن المرحلة الثانية من عداء أهل مكة لمحمد بدأت عندما أدان محمد الآيات الشيطانية. وقد وصفنا هذه القصة في الفصل الثاني (رقم 5). وعندما قبل الآيات باعتبارها وحياً أصيلاً، كان يحاول التفاهم مع كبار أهل مكة. ولكن كانت معرفته بالتزوير في الآيات المدسوسة هي بطبيعة الحال إقرار بأن الوصول إلى تسوية أمر مستحيل. ولم يكن بالإمكان وجود حركة دينية بزعامة محمد تستوعب معظم سكان مكة. لذلك اضطر هو وأتباعه لأن يكوّنوا جماعة مستقلة متميزة عن الوثنيين. وهذا الموقف تعبر عنه بقوة هذه السورة القصيرة (الكافرون):

﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٥ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾.

من هذه الفترة فصاعداً، وحتى بقية المرحلة المكية لمحمد، كان القرآن يهاجم بشدة عبادة الأصنام، ويؤكد أن لا إله إلاّ الله. ويبدو أن هذه السلسلة من الأحداث توحي ضمناً بإحياء الوثنية من جديد حسب علمنا، لم يكن هناك إيمان فعلي كبير بالآلهة الوثنية عندما بدأ نزول الوحي على محمد. وهناك إيحاء بأن من بين أتباعه أولئك الذين لم يكونوا مادّيين تماماً، بل كانوا في الواقع من أنصار الإنسانية القبلية، يتملقون من وقت لآخر لآلهتهم المحلية. إن التركيز الجديد في القرآن يؤكد تأكيداً شبه كليّ أنه كان هناك فعلاً إعادة إحياء للوثنية، وهذا ما يمكن توقعه بالضبط. إن صراع الإرادة بين مجموعتين من البشر نادراً ما ينفجر علانية حول القضايا الأساسية، بل حول تلك القضايا التي يستعد الطرفان للوقوف والتقاتل من أجلها. القضية الحقيقية في هذه الحالة هي التهجم على الأخلاقيات الفردية والاجتماعية لأغنياء مكة. ولكن هذه طبعاً لم تكن أرضية ملائمة

لاتخاذ موقف. لقد كان الانتقاد الأخلاقي مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بصورة معينة للكون، وواضح أنه تكتيك دفاعي جيد أن تهاجم بعض مظاهر هذه الصورة وأن تقدم في نفس الوقت صورة بديلة. وحتى الرجال الذين لا يمارسون ديانة تقليدية يهرعون للدفاع عنها إذا اعتقدوا بأنها تتعرض للهجوم. لقد ربط قادة المعارضة ضد محمد سياساتهم بالديانة الوثنية التقليدية من ناحية كرد فعل طبيعي لانتشار دين محمد ومن ناحية أخرى كحسابات مدروسة. في هذا السياق، ينبغي أن نفسر المقولة التي مفادها أن أبا سفيان حَمَل اللات والعزى مع جيش مكة إلى غزوة أُحد (سنة 624م).

سُجّلت حادثة أو اثنتان خلال هذه المرحلة الثانية من المواجهة بين محمد والوثنيين من أهل مكة. ومع نهاية الفترة التي امتدت من حوالي سنة (615) إلى سنة (622) كان هناك اضطهاد متزايد للمسلمين. ولا يمكن استعمال القوة ضد أي مسلم إلاّ من قبل كبار رجال عشيرته، نظراً لأن أية إصابة تحدث لأي شخص ستؤدي إلى صراعات دموية. ولهذا فالعديد من المسلمين لم يلحقهم أي اضطهاد، فيما عدا بعض الأمور الصغيرة مثل إلقاء القمامة أمام بيوت بعضهم (كما يقال أنه حدث لمحمد). وقد عانى بعض الشيء أولئك الذين كانوا ضعافاً، أي الذين لم تكن لديهم عشائر تحميهم. وقد قاسى العبيد أيضاً من الاضطهاد. إذ كان سادتهم أعضاء نشيطين في المعارضة ويقال إن أبا بكر الذي كان أكبر المؤيدين لمحمد، أنفق الكثير من ماله في شراء المضطهدين من العبيد والمسلمين.

وقد اتخذ كبار التجار إجراءات قسرية ضد الأفراد الآخرين من عشائرهم وهددوا صغار التجار بالتفرقة التجارية إذا لم يؤيدوا سياساتهم.

تتوافق بداية هذه المرحلة الثانية تقريباً مع الحدث، أو سلسلة الحوادث المعروفة بالهجرة إلى الحبشة. ليس هناك مبرر للافتراض بأن الهجرة لم تقع أو أن قوائم المشتركين فيها لم تكن صحيحة. ومع هذا لا يزال الكثير من الأشياء حول هذه القصة غامضاً. يجوز أنها بدأت قبل قصة الآيات الشيطانية، وربما السبب الأساسي الذي أدى إليها هو أن بعض المسلمين كانوا يعانون الاضطهاد. ولكن قد تكون هناك أسباب أخرى أيضاً، حيث إنّ بعض المهاجرين بقوا في الحبشة حتى سنة (629)، أي بعد استقرار محمد في

المدينة بوقت طويل، ويقال أن ثلاثة وثمانين رجلاً سافروا إلى الحبشة مع عائلاتهم. والرواية الشائعة بأنهم هاجروا في شكل جماعي (والبعض سافر مرتين) لا تؤيدها المصادر القديمة. وبالتالي يمكن اعتبارها بعيدة الاحتمال. الأكثر ترجيحاً هو أنهم سافروا في مجموعات صغيرة ورجع معظمهم إلى مكة قبل الهجرة. وقد شارك معظم هؤلاء ـ ليس كلهم ـ في الهجرة إلى المدينة. وبقي قلّة منهم ـ كما أسلفنا ـ حتى سنة (629). وأغلب الظن أن الغالبية عملوا بالتجارة أثناء وجودهم في الحبشة. حادثة أخرى وقعت في هذه الفترة وهي مقاطعة العشائر الأخرى لعشيرة بن هاشم التي بدأت سنة (616) تقريباً، ويقال إنها استمرت لمدة ثلاث عشرة سنة تقريباً. وتصورها المصادر على أنها طريقة لممارسة الضغط ضد عشيرة بني هاشم لإرغامهم على التبرؤ من محمد أو على الأقل إيقافه عن نشر دينه. وقد شاركت معظم العشائر في هذه المقاطعة، وذلك يعني أنهم لن يتاجروا معهم ولن يقيموا أي علاقات تجارية مع بني هاشم ولا يتزاوجون معهم. وقد قيل إن المقاطعة استمرت أكثر من عامين. ولكن لم يسجّل أن أي عضو في العشيرة اشتكى من المقاطعة (ما عدا أبا لهب). وقد يصدق الظن بأنه على الرغم من أن كبار العشيرة لم يوافقوا على دعوة محمد، فقد كانوا متعاطفين تماماً مع انتقاداته الأخلاقية لكبار التجار. وفشلت المقاطعة في النهاية، فلم تكن موفقة. وبالشكل الذي كانت عليه ربما جعلت الأقوياء أكثر قوة.

في حدود سنة (619)، وبعد نهاية المقاطعة مباشرة، مات سيد بني هاشم أبو طالب، عم النبي محمد، وخلفه عمّه الآخر أبو لهب. أدّى هذا إلى تدهور مكانة محمد في مكة. فقد تولى أبو لهب ـ كما يقتضي شرف سيد القبيلة ـ الاستمرار في حماية محمد، بالرغم من أنه كان على علاقة تجارية مع بعض كبار التجار، وقد انحاز إليهم ضد عشيرته أثناء المقاطعة. وبعد تولّيه رئاسة العشيرة مباشرة، أشعره شركاؤه في التجارة أنه بإمكانه التبرؤ من محمد دون أن يلطخ ذلك شرفه الشخصي، خصوصاً أن محمداً تكلم عن والد «أبي لهب» (جد محمد) مؤكداً أنه في النار. ما حدث بالضبط، لم يذكر صراحة. ولكن يمكن استخلاصه من عدة بيانات. إمّا أن أبا لهب رفع حماية العشيرة عن محمد تماماً، أو أنه اشترط شروطاً لم

يقبلها محمد (مثل الكف عن نشر دينه). المسجل هو أن محمد زار مدينة الطائف المجاورة حيث، بدلاً من أن يُستقبل استقبالاً مشرّفاً، كما كان يتمنى، أغضب الجماهير وهرب بحياته محظوظاً. يضاف إلى ذلك أنه قبل دخول مكة مرة أخرى، كان عليه أن يجد سيّد عشيرة أخرى مستعداً لحمايته. ولم يجد من يلبّي له طلبه هذا إلا بعد المحاولة الثالثة. ظهر شعاع أمل لمحمد والمسلمين وسط تشاؤمهم عندما أبدى بعض الرجال من المدينة استعداداً لقبول رسالة محمد في حج سنة (621). وأخيراً وفي حج سنة (622) (في يونية أو يولية)، وعد خمسة وسبعون رجلاً أو نحو ذلك يمثلون معظم العشائر العربية محمداً بالحماية كما لو كان أقرب الأقرباء. وبدأ معظم المسلمين في مكة بعدها في الهجرة إلى المدينة في مجموعات صغيرة. وكان آخرهم محمداً نفسه يصحبه أبو بكر الذي وصل جنوب واحة المدينة يوم 24 سبتمبر. وهكذا تكاملت الهجرة التي تمثل قطع الروابط بين المسلمين وأقربائهم في مكة.

ويعتبر هذا في ظاهره إخفاقاً في السّير بتجسيد الرؤيا إلى الأمام في حياة سكان مكة. ومع ذلك فالرؤيا كانت ذات تأثير حتى على أولئك الذين وقفوا ضد المسلمين. فقد جعلت الوثنيين يدركون التناقض بين الإيمان بإله واحد مصحوباً بالعدالة الاجتماعية وبين الشرك وما يصحبه من ممارسات خاطئة. وقد أرغمهم أيضاً على الاختيار، وقد اختاروا في ذلك الوقت الإيمان بإله واحد. ومع ذلك حتى في هذا الاختيار يمكن القول بأنهم يجسدون شيئاً من الرؤيا القرآنية، وبالتحديد إصرارها على التباين بين التوحيد والشرك. فالإيمان السابق بإله واحد والذي يكتنفه الغموض والذي أذن للآلهة بالشفاعة في الأماكن المقدسة المحلية أصبح الآن مستحيلاً. يبيّن التاريخ أن هذا التجسيد الخفيف والسلبي للرؤيا، يمثل مرحلة في اتجاه تجسيد إيجابي كامل عندما يعتنق معظم أهل مكة الإسلام.

4) فرص جديدة في المدينة

عندما وصل محمد إلى المدينة فُتحت أمامه إمكانات هائلة لتحقيق الأفكار التي جاء بها دينه تحقيقاً كاملاً. غير أن سلطته كانت لا تزال محدودة في سنة 622. وكما ذكرنا

سابقاً، كان يعتبر سيداً لعشيرة من بين تسع عشائر. أما سكان الواحات فقد اعترف معظمهم بنبوّته وقد أعطاه هذا شهرة ولكن لم يُعطه أي سلطات إداريّة فيما عدا الحكم في النزاعات التي ترد إليه. وكان المتوقع أن تعطى الصراعات الشديدة في المدينة ـ التي لم تعرف السلم بعد ـ محمداً الفرصة لزيادة سلطاته، إلا أنه لا يوجد أي تسجيل تاريخي لهذا الكلام. يجوز أنه حاول جاهداً تلطيف المشاكل قبل أن تصل منعطفاً خطيراً. بالرغم من هذا، فإن تدخل شخص محايد في مثل شهرته له وزن كبير لدى عرب المدينة عندما قرروا اعتناق الإسلام. وقد تعرفوا من خلال اتصالاتهم بيهود الواحات على معنى الإيمان بالله الواحد وربما أيضاً توقع ظهور زعيم ديني يأتي لوضع الأمور في مسارها الصحيح. وهكذا جاء محمد إلى المدينة، وقد قبِل غالبية العرب هناك إدعاءاته ـ على الأقل اسمياً ـ بالرغم من أن سلطاته السياسية لا تزيد عن كونها سلطات رئيس عشيرة. هذا يعني فرصاً جديدة لتجسيد رؤيته في الحياة العادية، وبالأخص حينما استطاع أتباعه ممارسة صلاتهم علناً وشاركهم فيها، على أغلب الظن، العديد من رجال المدينة.

وقد جلبت المدينة أيضاً مشاكل خطيرة. إحدى أكبر هذه المشاكل وجود عشائر يهودية معادية نوعاً ما. لم يكن سبب العداوة أن اليهود لم يعترفوا بنبوّة محمد أو أنهم بدأوا يكيدون له سياسيّاً ـ وهي ممارسات خطيرة في حد ذاتها ـ لكن الأخطر من هذا أن اليهود هاجموا الأسس الفكرية لدعوة محمد. هناك إدعاء مثلاً بأن القرآن هو رسالة من الله ولا يمكن أن يخطئ. وهناك إدعاء أيضاً بأن هناك توافقاً كبيراً بين ما جاء في القرآن وما جاء في الكتب السابقة له. فإذا أصر اليهود على أنه توجد أخطاء وعبارات مزورة في القرآن (لأنه لا يتفق مع توراتهم)، وبالتالي لا يمكن اعتباره رسالة من الله، فهم بذلك يهددون بتدمير أسس حركة محمد الدينية بكاملها. وإذا فقدت الرؤيا مصداقيتها، فلا يمكن أن يكون لها أي تجسيد.

على المستوى الفكري، قوبل هذا التهديد (كما وصفنا في الفصل السابق) بالجزم بأن الكتب المقدسة لليهود وللمسيحيين تم تحريفها. إضافة إلى أن اليهود تعرضوا لهجمات عسكرية يمكن تلخيصها هنا. ففي إبريل سنة 624 بعد الانتصار في غزوة بدر مباشرة

وبينما كان المسلمون يبتهجون بذلك الانتصار وهزيمة خصوم محمد في المدينة هزيمة مؤقتة، هاجم محمد يهود قبيلة «بني قينقاع» وقام بطردهم وكان هؤلاء يملكون مجموعة من المنازل في المركز ويحترفون طَرْق الحديد (بما في ذلك صناعة الأسلحة)، وإدارة سوق خاص بهم. أُعطيت معظم مساكنهم إلى المهاجرين من مكة الذين كانوا حتى ذلك التاريخ ينزلون ضيوفاً على بعض مسلمي المدينة. وفي أغسطس سنة 625، بعد أن استفاق المسلمون من الهزيمة في أُحد، طُردت قبيلة أخرى هي «بنو النضير». وفي حصار المدينة في أبريل سنة 627، تآمرت القبيلة الباقية «بنو قريظة» مع العدو. وبعد فشل الحصار أُرغمت على الاستسلام وعوقبت بقتل جميع رجالها وبيع نسائها وأطفالها كعبيد. وأخيراً هاجم المسلمون في مايو ـ يونيو 628 واحة خيْبر، التي كان كل سكانها تقريباً من اليهود والتي استقبلت «بني النضير» كلاجئين، واحتلّوها ودفع سكانها الجزية للدولة الإسلامية. بقيت بعض المجموعات الصغيرة من اليهود في المدينة ولكنهم كانوا مهددين إن هم تفوّهوا بأي انتقادات إلى القرآن. وهكذا تم تحاشي أخطار اليهود. من المشاكل الأخرى بالنسبة لمحمد، تأمين أسباب العيش للمهاجرين، بالرغم من أنه تنبأ بهذه المشكلة قبل مغادرته مكة. ولا يمكن القول بأن الرؤيا قد تجسدت في الحياة بمجرد القيام بالصلاة علناً، ما لم يكن الممارسون لهذه العبادة في نفس الوقت يكسبون عيشهم بالطرق الاقتصادية العادية. لكن السؤال هو كيف تيسّر للمهاجرين من مكة أن يقوموا بذلك في المدينة؟ وإلى أي مدى كانوا يعتمدون على كرم ضيافة مسلمي المدينة؟ بالرغم من أنه لا تزال هناك بعض الأراضي المقفرة القابلة للزراعة في المدينة، إلاّ أنه من الصعب الافتراض بأن تجار مكة فكروا في التحول إلى الزراعة. هناك ما يدل على أن بعضاً منهم على الأقل عملوا في المضاربات التجارية في سوق «بني قينقاع». وبدون شك أصبح المجال أفسح بعد أن طُردت تلك القبيلة. ويبدو أنه حتى ربيع 624، كان المهاجرون مدينين في معيشتهم لإخوانهم من مسلمي المدينة. ومع ذلك لا يمكن افتراض أن محمداً فكر في أن يبقوا كذلك إلى ما لا نهاية. ويظهر أن البدائل الرئيسية المفتوحة أمامهم هي إما تنظيم قوافل لمسافات طويلة بين المدينة وسوريا أو العراق، أو أن يهاجموا قوافل أهل مكة.

وحيث أن الاختيار الأول سيؤدي بالتأكيد إلى نزاع مسلح مع أهل مكـة، والثـاني سـيقود إلى نزاعات مشابهة، فإن العداء مع أهل مكة بشكل أو بآخر سيكون أمراً حتمياً.

من الطريف أن نعرف ما إذا كان محمد قد علم بهذه الحتمية قبل رحيله من مكة، أم أن النقطة أصبحت واضحة لديه بالتدريج. الإجابة على مثل هذه الأسئلة ليست مهمـة. الذي يبدو أكيداً هو أن محمداً على الأقل منذ بداية سنة 624، كان يدرك بـأن العـداء مـع أهل مكة لا يمكن تأجيله إلى ما لا نهاية. ولـذا قـرر الإسراع في القـرار بـالتحرّش بأهـل مكة. وكان عليه أيضاً أن يدرس كيف يحصل على دعم عسكري كامل مـن أهـل المدينـة. لابد وأن هذه الأفكار كانت تجول بذهنه وهو يبعث بحملات صغيرة لتُغـير عـلى قوافـل أهل مكة خصوصاً غزوة «نخلة» التي كانت الأولى التي حققت نجاحاً وأراقت دماءً مـن أهل مكة (يناير 624). قصة صراع محمد مع أهل مكة على مدى السنوات الـستّ التاليـة قصة معروفة جيداً، وسنكتفي بصورة سريعة لها في هذا السياق. الحادثة المهمة الأولى بعـد حملة نخلة، وهي في الواقع إحدى نقاط التحول في حياة محمد، هي غـزوة بـدر في مـارس سنة 624. في هذه الغزوة قاد محمد بنفسه أكثر من ثلاثمائة رجل إلى بدر وهي أقرب مكان إلى المدينة وأكثرها ملاءمة على طريق القوافل بين مكـة والـشام. وكانـت هـذه هـي المـرة الأولى التي يقود فيها محمد قوة بهذا الحجم، وكانت أيضاً المرة الأولى التي ينال فيهـا دعـماً كبيراً من الأنصار (أو مسلمي المدينة). كان الهدف من الحملة اعتراض قافلة غنيـة قادمـة من الشام إلى مكة. راوغت القافلة محمداً ولكن خرج حوالي 900 رجـلٍ مـن أهـل مكـة للدفاع عنها. وجد رجال هذه القوة ـ وكذلك الجماعة المغيرة مـن المـسلمين ـ أنفـسهم في موقف (ربما خططه محمد بشكل جزئي) لا يستطيع أي منهم الانسحاب منـه دون إهـدار لكرامته. كانت المعركة التي ترتبت على ذلك نصراً كبيراً للمسلمين قتل فيها أكثر من اثني عشر رجلاً من كبار رجال مكة وخمسون آخرون، وأُخذ العدد نفسه تقريباً أسرى، مقابـل خسارة أربعة عشر قتيلاً من جانب المسلمين. اعتبر محمد هذه النتيجة عقاباً إلهيّـاً لأولئـك الذين رفضوا رسالة الله التي يدعو إليها. لقد واجه أهل مكة الآن تحدّياً لا يمكن تجاهلـه. ففقدان العديد من أفضل رجالهم يمكن تعويضه، ولكن ما رافقه من تدهور سـمعة مكـة

يعتبر شيئاً خطيراً. وإذا لم يوقف هذا التدهور أو يُعكس سيؤدي ذلك حتماً إلى فقدانهم إمبراطوريتهم التجارية. لذلك غزت حملة من أهل مكة قوامها 3000 رجل واحة المدينة بعد سنة تقريباً، في مارس سنة 625، وتركوا خيولهم ترعى في محاصيل الحبوب التي لم يتم حصادها. ولهذا السبب أُقنع محمد ـ رغم حكمته الصائبة ـ بأن يخرج ويشتبك معهم في معركة مرتبة مسبقاً. اتخذ المسلمون موقعاً جيداً على السفوح السفلى لجبل «أُحد» (شمال الواحة). ولكن عندما بدأوا يتعقبون الجنود المنهزمين الفارّين، فاجأهم هجوم جانبي أدّى إلى إرباكهم وقتل العديد منهم قبل أن يستطيعوا الرجوع قرب موقعهم الأصلي (حيث لا يستطيع الخيالة قتلهم). لم يحاول أهل مكة أن يتابعوا هذا التفوق المؤقت بالرغم من أن عدد قتلى المسلمين في بدر وفي أُحد كافة أقل كثيراً من قتلى أهل مكة لدرجة أنهم لم يصلوا حتى إلى مستوى الانتقام العادي، أي شخص مقابل شخص. وهذا أيضاً أقل مما هددوا به للانتقام وهو قتل عدة أشخاص مقابل كل شخص من جانبهم. وبذلك يمكن استنباط أن أهل مكة كانوا في صدمة لدرجة أنهم لم يستطيعوا أن يستغلوا هزيمة محمد. لقد برهن جنودهم على أنهم أقل كفاءة، ولم يستطع فرسانهم ـ وقد جرحت خيولهم ـ أن يهاجموا المسلمين الذين انسحبوا إلى الجبل. أي محاولة للاستيلاء على القلاع المتعددة التي تنتشر في جميع أنحاء الواحة، ليس لها أي احتمالات للنجاح السريع، ولم يكن هناك شيء يمكنهم عمله إلاّ الرجوع إلى مكة.

توصف معركة «أُحد» في بعض الأحيان ـ حتى في المصادر الإسلامية ـ بأنها هزيمة كبيرة لمحمد، ولكنها ـ على الأقل من الناحية العسكرية ـ لم تكن كذلك بالتأكيد. الجانب الخطير فيها هو الجانب الديني أو الجانب الروحي. لقد اعتبر المسلمون انتصار بدر دليلاً على أن الله يؤيدهم. بل في الواقع يقاتل نيابة عنهم. وبالتالي فإن الخسائر البشرية في معركة «أُحد» بدت وكأنها مؤشر على أن الله قد تخلّى عنهم أو أنهم كانوا مخطئين في استنتاجاتهم التي خرجوا بها من بدر. واستمر هذا النمط من التفكير وقتاً طويلاً إلى أن أوقفه القرآن بالتأكيد على أن الله سمح بهذه الهزيمة لأن المسلمين خالفوا الأوامر (سورة آل عمران الآيات 147-152 وما بعدها). وعندما تم توضيح هذه النقطة، قبلت وعادت الثقة إلى النفوس.

استمر الجانبان على مدى السنتين التاليتين يستعدان جدّياً «للمواجهة» ولكنهما تجنبا أي اشتباكات كبيرة. كانت الحملات الإسلامية تسير إلى مختلف الأنحاء، تبيّن للقبائل البدوية قوة المدينة المتنامية، وتأتي بالغنائم من القبائل المعادية بين الحين والآخر. وأخيراً، وبالتحديد في شهر أبريل من سنة 627، زحف أهل مكة متجهين نحو المدينة ومعهم هذه المرة «التحالف الكبير» الذي كانوا يجمعونه ـ أي حوالي 10 آلاف رجل تقريباً ـ بعضهم حلفاء لهم والبعض الآخر أغرتهم الأموال التي وُعدوا بها. وقد استعد محمد للدفاع بتجميع محصول الحبوب قبل أوانه، وحفر خندقاً في الجهة التي يمكن أن يهاجم منها الفرسان قلب الواحة (المدينة). ورغم بساطة هذه الوسيلة، فقد استطاعت أن تهزم أهل مكة لأن العرب لم يكونوا متعودين على الحصار. وبعد أسبوعين تفتّت التحالف المصطنع واختفى الجيش المحاصر، وفشلت بذلك المجهودات الكبيرة لإخراج محمد. أصبحت قوة محمد تتزايد يوماً بعد يوم بينما وجد أهل مكة أن التجارة تصبح أكثر صعوبة يوماً بعد يوم بسبب غارات المسلمين. وفي مارس من سنة 628 سار محمد إلى مكة في قوة من (1600) رجل، لأداء فريضة الحج في الظاهر، ولكن ربما كان يأمل في أكثر من ذلك. فمنعهم أهل مكة من دخول المنطقة المقدسة، ولكن في النهاية أبرموا معه صلحاً يدخل بموجبه لأداء فريضة الحج في سنة 629 ويوقف غاراته على قوافلهم. وتم خرق هذه الاتفاقية في النصف الثاني من سنة 629، عندما هاجم حلفاء أهل مكة إحدى القبائل الحليفة لمحمد. وأدى هذا إلى زحف محمد في مارس سنة 630 على مكة في 10 آلاف مقاتل (وهي علامة على ازدياد قوته). أرضيّة هذا الزحف أُعدت مسبقاً بعناية، وذلك بإشاعة أن شروط محمد ستكون متساهلة ومشرّفة، فاستسلمت مكة بدون قتال تقريباً، ودخل محمد منتصراً وسيطر على المدينة بلباقة وحزم. بعد حوالي أسبوعين أمضاها محمد في ترتيب أماكن جديدة لإدارة مكة والمنطقة المجاورة وفي تحطيم الأوثان، تلقى محمد أنباءً عن تجمع جيش كبير من البدو في اتجاه الشرق على مسافة قريبة. كان البدو ينتمون إلى مجموعة قبائل هوازن، أعداء مكة الأوائل. وقد يكون التجمع موجهاً ضد مكة بدلاً من محمد. وبذلك لم يكن صعباً على محمد أن يأخذ ألفي (2000) رجل من أهل مكة (ربما

يمثلون جميع الذكور من السكان في المدينة)، وسار مع جيشه الأصلي ضد العدو المشترك. والتقى الجانبان في حُنين وظل سير المعركة متوازياً لفترة من الوقت، ولكن في النهاية طُرِدَت هوازن واحتل معسكرهم وممتلكاتهم وجميع نسائهم وأطفالهم. الاستثناء الوحيد كان سكان الطائف الذين كانوا جزءاً من المجموعة، وقد استطاعوا استعادة مدينتهم وأن يدافعوا عنها ضد هجمات المسلمين التي توقفت بعد يوم أو يومين.

أصبح محمد أقوى زعيم في غربي الجزيرة العربية. لم يكن هناك أي رئيس قريب منه يمكن أن يجمع قوة كافية لمواجهته في معركة. وهكذا نجد أن الرؤيا القرآنية قد تجسدت في الحياة العربية إلى الحد الذي أوجد تحالفاً قبلياً قوياً اعتنق زعماؤه الإسلام ومارسوه كأسلوب حياة. هذه العبارة تحتمل بالطبع الكثير من التفصيل وبعدة طرق. وبدلاً من أن نحاول التوسع فيها في هذه المرحلة، نرى من الأفضل أن ندرس السنتين والنصف المتبقيتين من حياة محمد. وندرس بعدها مقدار ما تجسده من الرؤيا في ضوء إنجازاته الكاملة.

5) المأثرة الأخيرة

سرعان ما أصبح الازدياد الكبير في سلطة محمد الذي جاء نتيجة لفتحه مكة وانتصاره في «حُنين»، أمراً واضحاً جداً. فقد بدأت الوفود تأتيه من معظم أنحاء الجزيرة تطلب التحالف معه. بل في بعض الحالات ـ كما سبق وأن حدث ـ يسعى فريق معيّن من قبلة ما إلى تحسين وضعه ضد منافسيه داخل القبيلة بحصوله على تأييد محمد. وفي المنطقة الممتدة من الخليج الفارسي حتى اليمن، توجد أماكن فيها طوائف معينة جاءت على رأس السلطة بتأييد من الفرس. وبصفة عامة، يبدو أنه بانهيار حكومة الفرس المركزية حوالي سنة (629) اتجهت هذه الطوائف إلى محمد ليكون بديلاً عن أولئك. ففي الشمال الغربي كانت القبائل القريبة من الحدود البيزنطية قد جدّدت تحالفها مع البيزنطيين المنتصرين. وفي الشمال الشرقي، حيث القبائل القوية تفكر في الإغارة على العراق، أصبحت هذه القبائل الآن لا تجد من يدافع عنها تقريباً، ولم تدخل أي من هاتين المجموعتين من القبائل الإسلام فوراً، بالرغم من أن القبائل الشمالية الشرقية قد تكون تحالفت مع محمد بدون

اعتناق الإسلام. وإذا وضعنا الشمال الغربي والشمال الشرقي جانباً، نجد أن كل قبيلة في الجزيرة العربية، أصبحت على ما يبدو عضواً في حلف محمد أو على الأقل ممثلة فيه عن طريق فرع آخر. بدأت تظهر علامات عدم الرضا عن هذا التحالف في فروع بعض القبائل، حتى قبل وفاة محمد. وبعد وفاته تطورت إلى حروب الردّة، التي شغلت الخليفة أبا بكر (632-634). وهكذا بوفاة محمد يوم 8 يونية سنة (632)، كانت الجزيرة العربية بكاملها تشعر بسلطانه، بالرغم من أن حجم السيطرة التي يمكنه ممارستها على أي قبيلة معينة، يعتمد جزئياً على سياسة القبيلة الداخلية.

السؤال الذي ينبغي أن نجيب عليه هو: إلى أي مدى يمكن القول بأن حياة أولئك الذين كانوا تحت سلطة محمد تجسّد الرؤيا القرآنية؟ هل كانوا يعيشون حياتهم على الطريقة القديمة لكن تحت زعيم جديد؟ أم أن هناك عنصراً جديداً في حياتهم؟ إذا كان الأمر كذلك فما هو العنصر الجديد؟ سيكون من المريح أن نتناول هذا السؤال بدراسة المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية والدينية كلاً على حدة.

إن قبول دين جديد لا يؤثر بالضرورة في الحياة الاقتصادية. فقد استمر البدو في تربية الإبل بالطريقة التقليدية واستمر التجار المسلمون في ممارسة تجارتهم كما يفعلون دائماً سوى أنهم مطالبون طبعاً بتجنب الغش والخداع. كما استمر المزارعون في واحة المدينة في العناية بنخيلهم ومحاصيلهم من الحبوب. ولكن هناك تغييرات معينة. لقد تعطلت التجارة في مكة في وقت ما بسبب هجومات المسلمين والتهديدات بالهجوم. ويوجد القليل من المعلومات حول ما حدث بعد أن فتح محمد مكة. أغلب الظن أنه لم تعد هناك صعوبات تعترض القوافل المتجهة إلى اليمن ولكن يُحتمل أن يكون العداء بين المسلمين والقبائل الموالية للبيزنطيين في الشمال الغربي، قد أثّر في حركة القوافل إلى سوريا. نعرف أيضاً أن بعض الموهوبين من شباب مكة فضلوا ترك التجارة وتولّوا وظائف في الدولة ـ دولة محمد ـ بقيادتهم لحملات عسكرية والقيام بأعمال إدارية أخرى. ويبدو أن هذا أصبح هو الاتجاه الحديث المرغوب. ومع حلول سنة 650 أصبح للمسلمين إمبراطورية وإدارتها أصبحت أكثر إثارة وتشويقاً، ولعلها أدعى إلى الكسب من تنظيم القوافل على الطريق

المؤدي من دمشق إلى اليمن عن طريق مكة. هذا النوع الأخير من التجارة ازدهر بدون شك ولكنه يُعدّ الآن نشاطاً صغيراً ضمن نشاطات الإمبراطورية العربية.

وبالرغم من أن تربية الإبل كانت الأساس الاقتصادي للحياة البدوية، فقد تم تغييرها ـ على المستوى الاقتصادي ـ بممارسة الغزو. فالغزو كان إلى حد كبير نوعاً من الرياضة التي يمارسها عرب الصحراء، ولكنها قامت أيضاً بمهمات اقتصادية. فقد مكّنت من إعادة توزيع مصادر العيش التي يمكن أن تخلق نوعاً من التوازن بين الطبقات الاجتماعية غير المتكافئة بسبب تقلبات الطقس أو أي عوامل طبيعية أخرى. في نفس الوقت تؤدي الخسائر البشرية أثناء الغزوات ـ بالرغم من قلة عددها ـ إلى تقليل الضغط على الموارد الغذائية المحدودة الكمّية. كما أدى تطور نظام الحكم الإسلامي في المدينة تدريجياً إلى تغيير هذه الغزوات البدوية. في البداية إذا رجعت جماعة من البدو أثناء غزوها للمدينة بإبل تخص محمداً، كَرَّ المسلمون عليهم بغزوة مضادة. ثم لم يلبث أن أخذت أعداد أكبر من القبائل المجاورة للمدينة في الدخول في الإسلام والتحالف مع محمد. وهذا يعني أن جميع هذه القبائل أصبحت ممنوعة من الإغارة على بعضها البعض. واتخذ محمد كل الإجراءات الكفيلة بتنفيذ هذا الحظر غير أنه سيكون من غير العملي إيقاف الغزوات تماماً، سواءً كان ذلك بسبب الوضع الاقتصادي أو بسبب الطبيعة العربية. وعليه تم تشجيع المسلمين على ممارسة الغزوات ولكن ضد غير المسلمين. وهكذا مدح القرآن الغزوات باعتبارها «جهاداً»، وهذا في الأساس تغيير جذري لعادة عربية متأصلة نابعة من حب المغامرة والحاجة الدائمة إلى الطعام. وقد يكون أولئك الذين يشاركون في الفتوحات الإسلامية أيضاً يتحركون بدافع حبهم للغنائم. وإلى هذا الحد قد يعتبر الجهاد مجرد غزوة من الغزوات تحت اسم جديد. ومع ذلك فهناك فرق مهم. النتيجة الأخرى من نتائج الفتوحات هو اعتناق أهل البلاد المفتوحة للإسلام. فقد كانوا يعلمون أو أُخبروا على الأقل بأنه يمكنهم التخلص إلى الأبد من غزوات من هذا النوع باعتناقهم الإسلام أو في بعض الأحوال بقبولهم أن يكونوا ذميين في الدولة الإسلامية. ويضاف إلى ذلك أن هذا يعتبر استسلاماً لا يترتب عنه أي إذلال. وفي القرن الذي تلا وفاة محمد،

اعتنق الآلاف الإسلام بهذه الطريقة. وتحولت بذلك دولة محمد الصغيرة إلى إمبراطورية شاسعة. وما كان هذا يحدث لولا مفهوم القرآن للجهاد الذي هو بدوره مرتبط بالمفهوم المتميز للمجتمع ونظام الحكم الإسلاميين. وهكذا فالدولة الإسلامية المتأخرة تعتبر ـ حتى على الصعيد الاقتصادي ـ تجسيداً في بعض مظاهرها للرؤيا القرآنية.

وعلى الصعيد الاجتماعي أيضاً ظلت الحياة كسابق عهدها وإن أصبح الناس مسلمين وإن كانت هذه العبارة ينبغي أن تُعدّل بعض الشيء. ففي الفترة التي كان فيها محمد منهمكاً في تكوين دولته في المدينة، كان المجتمع العربي يمر بتغييرات معينة سنورد بعضها الآن. يضاف إلى ذلك أن نشاطات محمد غيرت قليلاً من طبيعة المجتمع في واحة المدينة.

أولاً، لقد أحضر المهاجرين معه من مكة وهذا كانت له انعكاسات اجتماعية. فالمهاجرون مثلاً وجدوا أن وضع المرأة في المدينة يختلف بعض الشيء عما تعودوا عليه في مكة، وكان عليهم أن يقوموا ببعض التعديلات. وفي السنوات الأخيرة من حياة محمد استقر العديد من البدو في مكة مبهورين بنجاح محمد، وكان هذا يعني إجراء تعديلات أكبر. ولذلك نجد في النصوص القرآنية النى نزلت في المدينة العديد من الأحكام التي تنظم الحياة الاجتماعية لهذا الخليط من السكان من المدينة.

يمكننا اختيار نقطتين للتوسع فيهما، وهما: الأحكام الخاصة بالملكية والميراث والأحكام الخاصة بالزواج. توجد سلسلة من القواعد الحسابية المعقدة التي تُوزع بموجبها ممتلكات الشخص الذي يتوفى. وضعت هذه، على ما يبدو، لضمان أن كل أقرباء المتوفى ـ ذكوراً أو إناثاً ـ يأخذون نصيبهم الصحيح مما تركه. هذا مناسب للوضع المجتمع الإسلامي الوليد. كما لاحظنا في فصل سابق، أدى تطور التجارة في مكة إلى ظهور اتجاه فردي. فقد استعمل بعض الناس أملاك المجتمع لتحسين مشروعاتهم التجارية الخاصة، واعتبروا أن الأرباح التي حصلوا عليها نتيجة لذلك لهم وحدهم شخصياً. أما أولئك النساء والأطفال الذين ليس لهم رجل مهيب يحمي مصالحهم، فقد كانت أموالهم تُسلب منهم عن طريق الغش. وقد ازداد الأمر تعقيداً بالتباين الموجود بين الأسرة المتمحورة

حول الأب والأسرة المتمحورة حول الأم من ناحية البنية. ويمكن القول بأن أحكام القرآن قد قبلت هذا الاتجاه نحو الفردية عندما اعتبرت أن الملكية هي ملك الأفراد. ومع ذلك تعترف بأن الأقرباء لهم حقوق معينة في ملكية الإنسان، بمعنى أنه كان وصيّاً عليها نيابة عن عائلته. هذه الحصص الحسابية تجعل حق كل فرد من الأقرباء محدداً وواضحاً. وهذا إلى حد ما فيه عدالة. مسألة الزواج مسألة معقدة ولا يمكن هنا إلا أن نورد النقاط الأكثر أهمية. مبدئياً ينبغي ملاحظة أن الجزم بأن العربي قبل الإسلام كان يتزوج عدداً كبيراً من النساء، وأن القرآن حدده بأربعة، هو جزم مخطئ بالتأكيد وليس هناك أي دليل يؤيده. فالآية القرآنية نفسها (سورة النساء: الآية 3) ليس بها كلمة تحدد الرجال الذين كانوا متزوجين من عشر نساء، بل إنها تشجع الرجال (الذين لهم زوجة واحدة أو زوجتين) على الزواج من أربع زوجات. من جهة أخرى هناك دليل ـ جيد كما هو متوقع ـ على أن القرابة من جهة الأب هي التي لها الدور الأكبر في العديد من العشائر في مكة والمدينة. ومعروف أيضاً أنه عندما يكون نظام الأسرة المتمحور حول الأمّ سائداً، فإن أُبوّةَ الطفل لا يلتفت إليها في بعض الأحيان. وكان شائعاً عندهم أن تكون للمرأة علاقات جنسية غير شرعية مع عدد من الرجال. كما إن أحكام الزواج في القرآن موجهة ضد عدم الشرعية هذه. وكان إقرار فترة «العدة» أمراً مهماً وفريداً، حيث ينبغي على المرأة بعد الطلاق أو موت زوجها أن تنتظر للتأكد من أنها ليست حاملاً قبل زواجها من جديد. وبالنسبة لأي امرأة تتزوج حسب أحكام القرآن، يحرم عليها قطعاً الاتصال الجنسي مع أي رجل خلاف زوجها. وبهذه الطرق يؤيد القرآن الاتجاه الاجتماعي الجديد نحو الأسرة المتمركزة نحو الأب والعائلة الذكرية. وفعلاً، يقوم هذا النظام خلال فترة قصيرة وتمحى آثار الأنماط القديمة للارتباطات الجنسية والعائلية.

لقد ناقشنا إلى حد ما الجانب السياسي في الفصلين 3 و4 وأوضحنا أن نظام الحكم الذي أقامه محمد يمكن اعتباره اتحاداً فيدرالياً للقبائل العربية حسب المفهوم الجاهلي. ولكنه يختلف عنه ليس في البناء العام، بل في بعض القرارات الخاصة بالسياسة، أي بكون الأعضاء الأصليين كلهم مسلمين، وأيضاً برفض محمد ـ كلما كانت لديه القوة الكافية ـ

قبول قبائل جديدة في التحالف، إلا إذا كانوا مسلمين. كان هناك يهود ومسيحيون وأناس آخرون من أهل الكتاب تحت مظلة الشعار الإسلامي ولكنهم كانوا في وضع ثانوي، وليسوا أعضاءً كاملي العضوية في التحالف. هذا الوضع الثانوي نفسه كان نوعاً من العلاقة المعروفة في العصر الجاهلي.

بعد فتح مكة والانتصار في «حُنين» ـ عندما كانت قوة محمد مطلقة تقريباً ـ أصبحت هذه الحالة تعني أنه طوال فترة التحالف كان المسلمون يؤدون الصلاة علناً، كما دُمّرت الأصنام ووضعت الأحكام الاجتماعية القرآنية موضع التنفيذ يوماً بعد يوم. أصبح الإيمان بالله هو المعيار. لم يكن هناك ذكر لأي تهجم على التوحيد القرآني خلال المناوشات شبه السياسية التي قامت بها الوثنية المهزومة. وهكذا استطاع المسلم أن يشعر بأنه ينتمي إلى مجتمع أو جده الله حيث بعث فيه رسولاً وهداه إلى الطريق السوي باعتبار أن الخصائص الحياتية المميزة لذلك المجتمع مصدرها الله وجاءت في القرآن. واستطاع المسلم بذلك أن يشعر بالثقة في المجتمع وفي انتمائه إليه. وبهذه الطريقة يمكن القول بأن الرؤيا القرآنية قد تجسدت، رغم أن نظام الحكم كان لا يزال بناءً عربياً تقليدياً.

أخيراً يوجد المستوى الديني والفكري. وهنا تم إنجاز شيء رائع. لقد بيّنا فيما سبق أن الشرك أصبح في تقهقر (بالرغم من ظهوره من جديد عندما كان الأمر يرتبط بالمعارضة ضد محمد)، وأن الدين الحقيقي لدى البدو هو «الإنسانية القبلية»، وأن هناك اتجاهاً عاماً ـ خصوصاً في أماكن مثل مكة ـ نحو التوحيد الغامض. وقد تمت تقوية هذا الاتجاه مع اتساع رقعة الإسلام. وقد أصبح التوحيد الغامض ـ حتى خارج المجتمع الإسلامي ـ يشبه كثيراً التوحيد الذي جاء به القرآن. الدليل على هذا يتمثل في ضرورة أن يكون لحركات التمرد ضد الدولة الإسلامية من سنة 632 إلى سنة 634 تأييد ديني، والشكل المحدد جاء من هذا التأييد. لم يكن هناك رجوع إلى الوثنية، ولكن بدلاً من ذلك ادّعى عدة أشخاص النبوّة، وأنهم يتلقون الوحي مثل الذي ينزل على محمد. وهذا يعني أن المحتوى الفكري للرؤيا الإسلامية كان مقبولاً غالباً حتى عندما لم يكن الإسلام مقبولاً.

إذاً يمكننا أن نختم هذا العرض لسيرة محمد بالجزم بأنه في ذلك الجزء من الجزيرة العربية الذي أصبح أخيراً تحت سيطرة محمد كان هناك إلى حد كبير تجسيد أصيل للرؤيا القرآنية. في عدة أشكال ظاهرية سارت الحياة في الجزيرة العربية بدون تغيير. ولكنها في الواقع تغيرت وتحولت بطريقة مستترة. ولم يكن هناك مجرد الآلاف من العرب يمارسون أشكال الصلاة الخارجية. بل إن صورة العالم التي يحملها هؤلاء هي الصورة القرآنية، وهذا حتماً أثّر على أهدافهم في الحياة. والنقطة الأخيرة هي الأهم لأن العرب ـ بسبب قوة الإسلام التوحيدية ـ كانوا بصدد القيام بتوسعات إقليمية ستتطلب تجسيداً أكثر للرؤيا في جوانب أخرى من حياة المجتمع. هذه العملية المستمرة سنستعرضها في الفصول الخمسة القادمة.

الفصل السابع

الجانب الديني في التطورات السياسية اللاحقة

1) التوسع العظيم 632-750

يهدف هذا الفصل إلى استعراض التاريخ السياسي للعالم الإسلامي، ومن ثمّ إعطاء اهتمام خاص للجانب الديني. ولتحقيق هذا الهدف ربما من الملائم أن نأخذ في البداية الفترة الممتدة من وفاة محمد حتى نهاية حكم الأسرة الأموية، أي من 632 إلى 750م. عندما توفي محمد بالمدينة في سنة 632، لم تُتخذ ترتيبات رسمية لاستمرار الكيان السياسي الذي أقامه، بالرغم من أن قادة المسلمين اتفقوا على وجوب استمراره. وحيث إن ذلك الكيان يشبه القبيلة في بعض نواحيه، فإن اختيار القائد يمكن أن يتم بطريقة مماثلة لاختيار زعيم أي قبيلة. وبعد مناقشات سببها التنافس بين الأنصار والمهاجرين من مكة قِبل الجميع أن يكون خليفةَ الرسول أبو بكر الصديق، وهو أحد المهاجرين وكان في الواقع من كبار صحابة محمد قبل الهجرة. فهو أول الخلفاء الأربعة الراشدين، لكنه توفي بعد عامين من توليه الخلافة. والثلاثة الآخرون هم: عمر بن الخطاب (634-644) وعثمان (644-656) وعلي (656-661). وقد نشبت أول فتنة عند مقتل عثمان في سنة 656. ولم تتم مبايعة علي طوال فترة خلافته وخاصة من طرف معاوية حاكم الشام وقريب عثمان. وقبل أن تقع المواجهة المسلحة الحاسمة بين علي ومعاوية، اغتال أحد القتلة علياً. وبعد محاولة ضعيفة من طرف الحسن بن علي للفوز بالخلافة، تمت مبايعة معاوية خليفةً من قبل الجميع، وأصبح بذلك المؤسس لحكم الأسرة الأموية. ومن أهم خلفاء هذه الأسرة: عبد الملك (685-705) والوليد (705-715) وعمر بن عبد العزيز (717-720) وهشام (724-743). وقد شغل إخماد تمرد عدد من القبائل، التي ثارت ضد الحكومة المركزية في المدينة، معظم خلافة أبي بكر. وقد سبق أن تحدثنا بعض الشيء عن حروب الردة تلك. وبالإضافة إلى ملاحظة كيف أن محاولات التخلص من

سيطرة الإسلام، اضطرت إلى تبنّي أسس إسلامية غير حقيقية، وبالتحديد الزعامة المبنية على قدرات دينية مزعومة، فإننا نلاحظ أيضاً أنهم أقاموا المبدأ القائل بأن الإنتماء للجماعة الإسلامية أو التحالف الإسلامي شيء لا يمكن للفرد أو القبيلة أن تتحرر منه بصورة عادية. وقد ذكر القرآن (سورة النحل: الآيات 106-108 مثلا) أنّ الارتداد عن الدين يجلب على صاحبه غضب شديد من الله. وقد تم إخماد الفتن قبل وفاة أبي بكر (سنة 634) وصارت الدولة الإسلامية مهيئة للانطلاق، بل للاستمرار في سياسة الفتوحات. وفي الواقع المؤكد أن محمداً نفسه تنبأ بضرورة التوسع (على الرغم من أنه لم يتصور مدى ذلك التوسع). وقد قام بتجهيز قوة استطلاعية على طريق الشام، وبالتحالف مع قبائل عربية على حدود الإمبراطورية الفارسية في العراق. وكما ذكرنا سابقاً، فإن محاولة التوسع خارج الجزيرة العربية صارت أمراً محتوماً بحكم طبيعة التحالف الفيدرالي الإسلامي، وبحكم تبدّل شغف البدو بالغزو القبلي إلى حماس للجهاد المقدس.

ولعلّ الرغبة المستمرة في كسب الغنائم هي العلة الحقيقية لخروج العربي العادي إلى الجهاد. لكن الأسلوب العام تغيّر بفعل إمكانية اعتناق الأعداء للإسلام فيصبحون بذلك أعضاء في الاتحاد الإسلامي، وبالتالي يتوقف اعتبارهم هدفاً لغارات المسلمين المحتملة، بل يصبحون هم أنفسهم ضمن الغزاة المسلمين. وما لم يتوقف الغزو تماماً ـ والضغط الاقتصادي قد يجعل ذلك مستحيلاً ـ فإنه يصبح عليهم أن يوجهوه خارج الجزيرة العربية. وفي الواقع امتد التوسع الجغرافي بثبات طوال الفترة الممتدة من خلافة عمر بن الخطاب حتى سقوط الأسرة الأموية، باستثناء الفترات التي انشغلت خلالها قوى المسلمين بالنزاعات الداخلية، وبصفة خاصة زمن الفتنة الأولى (656-61) وزمن الفتنة الثانية (680-92) وفي العقد الأخير من حكم أسرة بني أمية. وقد حدث أيضاً وبالضبط في اللحظة التي كان المسلمون مستعدّين للانطلاق خارج الجزيرة العربية، وجود فراغ في القوة في المناطق المجاورة. وقد تسببت سلسلة من الحروب امتدت لأكثر من نصف قرن حتى سنة 629، في أضعاف الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية بشكل كبير، فضلاً عن أن الأخيرة عانت من صراع داخل أفراد الأسرة الحاكمة. وبين الأعوام 634 و650

استطاع المسلمون هزيمة الإمبراطوريتين بشكل نهائي وأذابوا الحكومة الفارسية. وفي الوقت نفسه انتزع المسلمون منهما ليبيا ومصر وفلسطين وسوريا والعراق واحتلوا معظم بلاد فارس. واستمر التقدم بعد إنهاء الخلاف الناجم عن الفتن، ولكن التقدم الكبير في العهد الأموي حدث بعد الفتنة الثانية في السنوات 692-720، فقد ضم المسلمون ساحل شمال أفريقيا حتى مراكش، واحتلوا إسبانيا (التي كانت تشمل ناربون في جنوب فرنسا)، بعد مقاومة لا تذكر، بينما أقاموا في الشرق إمارة خلف النهر وبعض المستوطنات في البنجاب. ومعظم الفتوحات العظيمة حققتها جيوش متكونة بالكامل من عرب مسلمين. وفي المراحل اللاحقة ـ أي بعد سنة 700 ـ شاركهم الفرس في الشرق والبربر في الغرب بعد أن دخل كلاهما الإسلام. ويرجع تثبيت حدود الخلافة عند النقاط التي وصلت إليها حوالي سنة 720 جزئياً إلى عدم وجود القوات اللازمة لاحتلال أراضٍ أخرى بشكل فعّال. كما أن انتصار تشارلز مارتل في تور (بواتييه) سنة 732 ـ والذي كثر النقاش حوله ـ لم يكن سوى صد لجماعة مغيرة من المسلمين ولكنه أوقف فعلاً غارات المسلمين المستقبلية وأوضح لهم أن الغنائم القليلة نسبياً التي يمكن أن يجنوها من الحرب في اتجاه جبال البرانس لا تساوي في الواقع الجهود التي يبذلونها في الحصول عليها. وهذا ربما يصدق أيضاً على الحرب في اتجاه الشرق. ويجب ملاحظة أنه في مرحلة مبكرة من الفتوحات (أثناء حكم عمر) تم اتخاذ بعض الإجراءات الإدارية التي بدونها ما كان التوسع بهذه العظمة. فقد تقرر أولاً ـ جرياً على سوابق حدثت في حياة محمد ـ أن الأراضي التي يتم فتحها عَنْوَةً لا تُقسم بين المشاركين في الحرب، وإنما تترك للذين يفلحونها مقابل أجر وزكاة تدفع لبيت المال التي منها تُدفع معاشات سنوية للمسلمين. وبهذا النظام تم إعفاء كل القادرين من الرجال من العمل كي يتمكنوا من استغلال معظم أوقاتهم للمشاركة في الحملات العسكرية أو إدارة الأقاليم التي استولوا عليها. وهكذا فالمقاتلون العرب انتشروا إلى أقصى حد ممكن في العمل المتعلق بالفتوحات. ويبدو أن هذا النظام ظَلَّ سارياً في القرن الثامن، بالرغم من أن التفاصيل غير واضحة، ولكن لابد أنه عُدّل تدريجياً. ومع تزايد حالة الرخاء أصبح العرب غير ميّاليين إلى المضي في الحملات

العسكرية البعيدة، فكان عليهم، لكي يجهزوا الكتائب، أن يعطوا المحاربين بعض الإغراءات الأخرى بالإضافة إلى معاشاتهم. ومع نهاية القرن السابع دخل كثيرون من غير العرب الإسلام، ولكن نسبة كبيرة منهم، وخاصة المقيمين في مدن العراق، لم يكونوا قادرين على أن يكونوا مقاتلين جيدين. وعملية التحول هذه عجّلت من انخفاض القوة الشرائية للمعاش السنوي للمقاتلين والذي ربما حدث لأسباب أخرى أيضاً، حتى إن كان معاش غير العرب يختلف عن معاش العرب. وهذا يعني أن معظم المسلمين صار عليهم أن يجدوا بعض الوسائل الأخرى للكسب، خلاف المشاركة في الحملات العسكرية. ورغم أن المعلومات عن كيفية انهيار النظام الإسلامي قليلة، فمن الواضح أنه عندما كان قائماً كان يمثل تجسيداً آخر للأفكار الإسلامية، وخاصة مفهوم الإسلام للدولة، حتى وإن وُجد فيه بعض التأثير مِن المفهوم القبلي الذي كان سائداً قبل الإسلام. كثير من النزاعات المدنية وبعض الثورات التي ظهرت في الفترة الممتدة حتى سنة 750، كان نتيجة لطموحات شخصية وخلافات فردية، ومن الأمثلة على ذلك الحربان الأهليتان الأولى والثانية ـ في جوهرها على الأقل ـ والثورة ضد عليّ التي سُحقت في المعركة التي أطلق عليها «موقعة الجمل». وعلى الجانب الآخر نجد أن بعض الجماعات من الناس ممن تورطوا في الفتنة الأولى لهم مواقفهم السياسية المبنية على أسس فكرية ودينية محددة، وهم الذين كانوا رواداً، على المستوى الديني، لطائفتي الخوارج والشيعة. ولأن نشاطهم استند إلى أفكار واضحة، فقد كان لهم تأثير كبير في التطورات اللاحقة للدولة الإسلامية وفي مفهوم المجتمع الإسلامي نفسه.

وبدأ الخوارج في شكل جماعة صغيرة من الرجال خرجوا على علي لعدم موافقتهم على بعض أعماله. وكانوا ينادون بأن جميع شئون الدولة يجب أن تُدار بالتطبيق الصارم للقرآن. وقد استندوا في ذلك على ما جاء في القرآن الكريم بأن (لا حكم إلا لله). ومع أنهم كانوا جماعة تختلف عن الجماعة المسئولة عن مقتل الخليفة عثمان سنة 656، فقد قالوا بأن تلك الفئة (القاتلة) كانت على حق، لأن عثمان فشل في تطبيق حكم القرآن على واحد من ولاته. وهذه النقطة كانت وثيقة الصلة بمفهومهم للمجتمع الإسلامي. فقد قالوا عن

مجتمع المسلمين الحقيقيين بأنه مجتمع «أهل الجنة» على اعتبار أنهم جميعاً سيدخلون الجنة لاستقامتهم في حياتهم، ولكونهم أعضاء في المجتمع الإسلامي. وفي نظرهم أن الفرد الذي يرتكب إثماً كبيراً (كالخروج على أحكام القرآن) يصبح خارجاً عن الجماعة المسلمة. لأنه يصير من أهل النار، ولأن لقاءه بأهل الجنة قد يفسدهم ويهدد فرصتهم في الفوز بالجنة.

وعلى الرغم من هذه النظريات الرنّانة، فإن الخوارج عملياً هم جماعات صغيرة من الناس تتراوح بين 30 و500 شخص، حافظوا على أنفسهم، لفترات تطول أو تقصر، في معسكرات قريبة من المدن، أو الطرق التجارية، بالإرهاب وقطع الطرق. ويقول الجانب المتطرف من النظرية إنّ المسلمين الحقيقيين هم أولئك الذين يعيشون داخل هذه المعسكرات. ويترتب على هذا الاعتقاد - حسب العادات العربية المتبعة - جواز قتل غيرهم أو سلبه شرعاً، وليس في ذلك إثم. ولذلك كان السطو وقطع الطريق. ولحسن الحظ ثمة أيضاً مذاهب أكثر اعتدالاً. فمنذ حوالي سنة 690، كان هناك خوارج في البصرة ممن رغبوا في العيش فيها بالرغم من أن الحاكم كان من غير الخوارج، ولذلك اضطروا إلى تعديل معتقداتهم لتبرير سلوكهم. ولا نحتاج هنا إلى الخوض في تفاصيل تطور مفاهيمهم، ولكن يمكن ملاحظة تأكيدهم على أن المسلمين من غير الخوارج هم على الأقل أناس يوحدون الله.

ومن المهم أن نحاول الكشف عن المغزى العميق لهذه الحقائق. فالبحث في المصادر لا يعطينا أساساً للاعتقاد بأن الخوارج انتقلوا (إلى العيش وحدهم) لأسباب أو ضرورات اقتصادية، وإنما يوحي بأن السبب الرئيس لثورتهم هو شعورهم بعدم الأمان الناتج عن التغيرات المفاجئة في طريقة حياتهم. فهم جاءوا من قبائل تتسم حياتها، إلى عهد قريب، بالبداوة ولكنها الآن، بالرغم من أن الفتوحات قد تشبه غزوات القبائل، أصبحت أكثر دقة في التنظيم، وغالباً ما يشعر الفرد فيها بالقيود على حريته. ثم إنهم بعد الحملة العسكرية، بدلاً من أن يعودوا إلى الصحراء، يعودون ثانية إلى تجمعاتهم الخاصة في مدن مثل البصرة حيث الحياة أكثر تنظيماً منها في الصحراء. ولذلك، فالترجيح الأكثر

لتحركات الخوارج هو أن هؤلاء البدو أصلاً اضطروا، تحت شعور بعدم الأمان، إلى محاولة إعادة تكوين جماعة صغيرة متآلفة على أسس إسلامية، كالتي كانوا يعرفونها سابقاً في الصحراء. والأكثر احتمالاً أيضاً من وجهة نظر الانتماء القبلي للخوارج، أن معظمهم جاءوا من قبائل يوجد فيها وعي عميق باعتماد الفرد على قبيلته. في مثل هذه الحالة ينظر إلى القبيلة كمجتمع قادر على إفراز الأنبياء، أي بمعنى مجتمع ذي صفات تفوق الصفات البشرية، يعطي أفراده بموجبها معنى وتميزاً. وهذه الخصال انتقلت مع الميراث القبلي المخزون.

وهكذا في فترة اضطهاد الخوارج وعدم أمانهم عادوا إلى مفهوم ديني أساسي للمجتمعات الإنسانية. كان المجتمع الإسلامي، كما يصوره المسلمون، مجتمع أهل الجنة يضمن فيه المجتمع لأفراده دخول الجنة (مما يجعل للحياة مغزى). هذا المفهوم ترجع أصوله إلى القرآن، لكنه كان من المفيد إعادة تأكيده بعد موجة الفتوحات الأولى، عندما حدثت تغيرات كبيرة. ومن المفيد أيضاً تتبع التاريخ اللاحق للأفكار التي تم بالتالي تحقيقها أو إعادتها. والموقف النهائي للخوارج المعتدلين لا يختلف عن الفرق الأخرى كالمرجئة، لكن الأخيرة تميزت بإنكارها الصريح لإحدى نظريات الخوارج، وبالتحديد التي تقول بأنه ارتكاب الكبيرة يخرج صاحبها عن الجماعة. وتعتبر هذه المثالية الصارمة في قول الخوارج بأن الإقصاء عن الجماعة هو عقوبة كل كبيرة، سياسة غير عملية، وأن وجهة نظر كالتي ينادي بها المرجئة (التي تسمح بمعاقبة المجرمين طبعاً) هي الأساس الوحيد الممكن للدولة المتحضرة العادية.

وفي تاريخ لاحق أُعتبر بعض المرجئة خارجين عن الدين بسبب آرائهم في ما يجعل الفرد مؤمناً أو عضواً في الجماعة الإسلامية. وعلى أي حال فإن مذهب قدامى المرجئة الرئيس كان في جوهره مقبولاً لدى عموم السنة، وخاصة قولهم بأن الكبيرة بصفة عامة لا يَخْرُجُ مرتكبها عن الجماعة الإسلامية. وفي نفس الوقت فإن هذه الأغلبية من السنة قبلت وطورت الجوانب الإيجابية من نظرية الخوارج، وبالتحديد قولهم بأن المسلمين هم أهل الجنة وأن مجتمعهم مجتمع متميز. ولتجنب الاستخفاف بالكبيرة فقد وضعوا مذهباً

وطوروه يقول إن المسلمين جميعهم سيدخلون الجنة في النهاية باعتبارهم أهلها إلا أنهم سيعاقبون عن ذنوبهم وسيتم العقاب إما في هذه الحياة أو فيما بعد في النار. وفي حالة المعاقبة في النار فإن ذلك سيكون لمدة محدودة يتحول الفرد في ختامها إلى الجنة. كذلك قُبلت آراؤهم القائلة بأن هناك إثماً واحداً (هو الشرك) يخرج الفرد عن الجماعة، وهي الفكرة التي برزت من خلال مناقشات المرجئة لموضوع الدخول في الجماعة. وحيث إنها مدعومة من القرآن فلم تكن محل نقاش أو خلاف. وفي هذا المجال يجب أيضاً ملاحظة أن إحدى العلامات التي تؤكد للمسلمين أن مجتمعهم مجتمع متميز هي امتلاكه للشريعة التي أعطاه الله إياها. وإحدى النتائج الغريبة لوجهة النظر هذه قناعتهم بأن مخالفة أوامر الله أقل إساءة من القول بأن هذه الأوامر لم تأت من الله. أي أن شرب الخمر أقل اعتداءً على أوامر الله من القول بأن الله لم يحرم شرب الخمر. فالخروج على أمر من أوامر الله مسألة فردية يكفر عنها الفرد نفسه، أما إنكار أمر الله فهو اعتداء على الأسس السماوية للمجتمع الإسلامي.

وعلى الطرف الآخر المناقض للخوارج يأتي الشيعة. فالخوارج في بدايتهم جماعة صغيرة من أتباع علي، وبعدها جاءت عدة جماعات منشقة متمردة في فترات مختلفة حتى سنة 687. ومنذ ذلك الحين وحتى نهاية حكم بني أمية تقريباً كان التعبير الأساس عن آراء الشيعة يتم من خلال حركات سرية. ويتميز الشيعة بإيمانهم بأن عشيرة محمد من بني هاشم تتمتع بقوى خارقة للطبيعة تمثلت في محمد ذاته وانتقلت أو أُورثت للأجيال اللاحقة. ووفقاً لمصطلحات علم الاجتماع الحديث يمكن وصف هذا بالإيمان بالقائد الملهم. والقادة الملهمون ـ وأولهم علي وأبناؤه الحسن والحسين ـ كانوا بعيدين كل البعد عن التوفيق في نشاطاتهم السياسية. فبعد الهزيمة المأساوية للحسين وموته البطولي في كربلاء سنة 680 وهو يقود حرباً يائسة ضد القوات الأموية، تم تجربة فكرة جديدة مفادها أن قائد التمرد ادعى أنه ليس هو القائد الملهم شخصياً ولكنه وكيل مفوض عنه. وأول مثال على ذلك كان المختار الذي قاد تمرداً في الكوفة (685-687)، وادعى أنه وكيل لابن آخر لعلي هو محمد بن الحنفية (نسبة إلى أمة الحنفية). وقد وُجدت أمثلة أخرى

لاحقاً. ومن تطبيقات هذه الفكرة المختلفة، إدعاء رجل بأنه نائب عن إمام غائب يفترض أنه مات ولكن الرجل يزعم أن هذا الإمام الغائب ما زال حياً في مكان سرّي وسيعود في الوقت المناسب.

والإلهام في الزعامة لم يقتصر على علي وذريته بل أحياناً أنيط بهاشميين آخرين أمثال العباس عم محمد وابن عمه جعفر (أخو علي) وذريتهم. وفي النهاية ظهر لدى الشيعة اعتقاد بأن من يتمتع بهذا الإلهام من المعاصرين يرجع نسبه إلى العباس. هذا الاعتقاد هو أساس الحركة التي أدت إلى أن تحلَّ الأسرة العباسية محل الأسرة الأموية في سنة 750. وقد قاد الحركة العباسية في تقدمها رجل كان مجرد نائب لقائد ملهم. واستغلت مشاعر الشيعة بعدم تسمية القائد الذين يعملون لصالحه صراحة، ولكنهم أشاروا بغموض إلى أنه ذلك الذي سيتم اختياره من آل البيت. وهكذا تصاعدت الآمال. وتبينت خيبة الأمل التي جاءت بعدها عندما اختير للخلافة عبّاسي وليس علويّاً، مدى الصعوبات التي عاناها الخلفاء العباسيون لمدة قرن في التعامل مع الرجال المتعاطفين مع الشيعة. لقد أوضحنا سابقاً أن الخوارج ظهروا من بين قطاعات من البدو في الجزيرة العربية، يؤمنون بأن حياة الإنسان تستمد مغزاها من عضويته في قبيلته. وفي المقابل يبدو أن الشيعة ظهرت بين أفراد القبائل في جنوب الجزيرة العربية. وهذا يقودنا إلى افتراض يكمل الافتراض السابق حول وضع الخوارج، وهو القول بأنه في أيام الاضطهاد وعدم الأمان الناتج عن التغيرات السريعة في أسلوب الحياة، رجع هؤلاء الرجال إلى فكرة القائد الملهم، وأن عرب جنوب الجزيرة العربية كانوا لعدة قرون ينظرون إلى ملك نصف إله كمصدر لإنقاذ الدولة. بالرغم من أصلهم المتشابه، أو ربما بسببه فقط، يعارض الشيعة والخوارج بعضهم البعض معارضة مريرة. فكل منهم يشعر بأن الآخر يضيع آمال المجتمع في الخلاص. فالخوارج يعتقدون أن مجموع المسلمين يمكنهم حتماً اتخاذ القرار الصحيح، بينما الفرد وحده يمكن بسهولة أن يقع في الخطأ. لكن بالنسبة للشيعة فالعكس هو الصحيح. فالفرد الملهم حتماً سيكون على صواب بينما الجمهور من عامة الناس لا يتمتعون بالإلهام وشبه مؤكد أنهم سيكونون على خطأ.

وهكذا فالخوارج والشيعة تطويران متنافسان للرؤية الإسلامية. واحدة تؤكد على جانب، وأخرى تؤكد على الجانب الآخر، والجانبان ـ فكرة المجتمع القادر على إفراز الأنبياء وفكرة القائد الملهم ـ وردتا بصورة أولية في القرآن ولكن لم يتم التركيز عليها. وربما كان القبول بأفكار القرآن بدون تركيز خاص يمثل موقف العديد من المسلمين خلال العصر الأموي لكي يتسنى للمرء الحديث عن السواد الأعظم أو الحركة الدينية العامة. ومن إيجابيات الخوارج أنهم جعلوا المسلمين أكثر إدراكاً لطبيعة مجتمعهم كمجتمع يفرز الأنبياء. ومع أن أغلبية المسلمين أنكروا بعض استنتاجات الخوارج فقد قبلوا مفهومهم للمجتمع كمجتمع قادر على إفراز الأنبياء، وهذا المفهوم ربما لعب دوراً كبيراً في تقدمية تجسيد الرؤية القرآنية، بدفع الرجال معنوياً إلى العمل على تطوير الشريعة وفي المجالات الأخرى. والشيء نفسه ينطبق على الشيعة، فبالرغم من أن العديد من وجهات نظرهم أنكرتها أغلبية المسلمين فإنها جعلت تلك الأغلبية تدرك حاجتها إلى قائد فوق مستوى البشر، وربما تدرك أن لديها مثل ذلك القائد. كما اعتبرت أن الخلفاء العباسيين يمتلكون بعض هذا الإلهام، مع أنه ـ لسوء الحظ ـ لم ترضِ آراء العباسيين في الخلافة العديد من رجال الشيعة. وهذا على أية حال يجب ألا يحجب حقيقة أن العباسيين كانوا، في نظر مؤيديهم، يتمتعون بالإلهام، وأنهم من أجل ذلك ـ وإلى هذا الحد ـ يجسدون هذه الواجهة من الرؤية القرآنية.

2) تأسيس النظم الإسلامية (750-950)

منذ سنة 750 وما بعدها حتى سنة 1258 ظلت الخلافة الإسلامية بكاملها اسمياً في يد الأسرة العباسية، فيما عدا إسبانيا حيث استطاع في سنة 756 أحد أمراء بني أمية، وقد هرب من العباسيين، تأسيس إمارة لنفسه ولخلفه من بعده. فيما عدا ذلك، لم تحدث تغيرات رئيسية على حدود الخلافة طوال القرنين الأولين من الحكم العباسي. غير أن حلول أسرة حاكمة محل أخرى يعتبر أكثر من مجرد تغيير في شخصيات الحكام، بل يمثل إعادة تنظيم للقوى داخل الكيان السياسي. وقد تم الحد من السلطة السياسية للعنصر العربي التقليدي بصورة ملحوظة. وكانت الخلافة حتى سنة 750 لا تزال في بعض الوجوه

عبارة عن فيدرالية من القبائل العربية، ومن ثم عندما يدخل غير العربي الإسلام كان عليه أن يصير في نفس الوقت مولى لإحدى القبائل العربية. وحيث إنَّ الموالي يعتبرون ضمناً في وضع أقل من غيرهم، فقد شعر غير العرب من المسلمين بأن هذا الوضع فيه نوع من الظلم. وكان جزء من برنامج العباسيين في حملتهم ضد الأمويين الضمان الكامل لحقوق الموالي. وهذا يعني على وجه الخصوص ازدياد القوة السياسية للفرس وللعناصر الأرمينية الفارسية بين السكان. وتمشياً مع هذه السياسة تحولت العاصمة ومقر الحكومة من دمشق العربية إلى العراق المهيمن عليها النفوذ الفارسي. وكانت كثير من الأعمال الإدارية الصغيرة بيد الموظفين المدنيين المنحدرين من الإمبراطورية الفارسية (الساسانية). وكانت أشكال الحكم وإجراءات المحاكم تتبع النظام الفارسي الأوتوقراطي، حيث إنَّ الأنماط الديمقراطية العربية التي شجعت المناقشات الطويلة أثبتت أنها غير قادرة على السيطرة بفعالية على إمبراطورية كبيرة.

وفي الوقت الذي لم تحدث فيه تغيرات تذكر على الحدود الخارجية للخلافة حتى سنة 950، فإنّ بعض الأقاليم داخل الحدود خرجت تقريباً عن السيطرة المباشرة للخليفة. حدث هذا عندما اكتسب أحد حكام الأقاليم من القوة ما جعله يفرض على الخليفة أن يعين ابنه أو أحد أقاربه خلفاً له في الحكم. ومن أوائل هذه الأسر شبه المستقلة كانت الأسرة الطاهرية التي حكمت الجزء الشرقي من فارس من حوالي سنة 820 إلى 872. وقبل ذلك بزمن قليل كان الأدارسة والأغالبة مستقلين عملياً في كل من مراكش والجزائر وتونس. وفي فارس خلف الصفاريون الطاهريين في فارس، وبعدهما جاء السامانيون الذين حكموا معظم فارس وما وراء النهر (تلك المنطقة الواقعة بين نهر جيحون وسيحون) وجزء من أفغانستان كما كانت هناك أسر حاكمة أخرى في أقاليم ثانية. وقد طرأ عامل جديد على الوضع عندما احتل الفاطميون تونس سنة 909 لأنهم لم يكونوا راضين عن سير الحكم فيها، ولكنهم ادعوا على الصعيد النظري أنهم الحكام الشرعيون الوحيدون لكل أرض الإسلام. وقد تزايد خطرهم على العباسيين بعد استيلائهم على مصر سنة 969. وعلى الرغم من ظهور هذه الأسر المستقلة أو شبه المستقلة في حكمها

لبعض الأقاليم، فإن العباسيين احتفظوا لزمن بقدر لا بأس به من القوة. ومن الخطوات التي أدت إلى نهاية الإمبراطورية العباسية اعتمادها، قبل سنة 850 بقليل، في الحراسة الشخصية على مرتزقة من الأتراك وآخرين من ذوي أصول مشابهة. وبعد فترة قصيرة صار هؤلاء الحراس من السلطة ما مكنهم من خلع بعض الخلفاء واختيار من يخلفهم حسب أمزجتهم، والأمراء الذين لديهم الاستعداد للعمل مع قادة ضباط الحرس هم فقط الذين يصلون عادةً إلى الخلافة، حيث لم يكن يوجد قانون ينظم وراثة الابن الأكبر للخلافة. فعندما يصبح منصب الخليفة شاغراً يكون هنالك عادة الكثير من أفراد الأسرة العباسية ممن تنطبق عليهم مواصفات تولي ذلك المنصب. وفي أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العاشر صارت القوة العسكرية لها وزنها المتزايد شيئاً فشيئاً، حتى إن الخليفة، وقد جُرِّد من القوة العسكرية، اضطر سنة 945 إلى تعيين (أي الاعتراف بتعيين) أحد أفراد أسرة فارسية من سادة الحرب وهي الأسرة البويهية، حاكماً للإقليم الأوسط من الخلافة بما فيه بغداد نفسها. وقد اعترف البويهيون بالإمامة على النمط الشيعي (سنصفه الآن)، وفي ظل حكمهم تحسن مركز الإماميين (أو الشيعة المعتدلين) في الخلافة. ولكن استمر السنة يشكلون غالبية المسلمين، لأن أحد أهم إنجازات الفترة التي استمرت قرنين ابتداء من 750، هو ما يمكن أن نسميه تأسيس المذهب السنّي.

وفي صعود العباسيين إلى السلطة لم يجدوا المساندة من الموالي فحسب بل من جزء كبير من العرب ممن لهم اهتمامات دينية والذين يطلق عليهم أحياناً اسم «المعارضين الأتقياء» للأمويين. ولكن قد يكون أكثر ملاءمة تسميتهم بالحركة الدينية العامة نظراً لأنها شملت عدداً كبيراً من الآراء المختلفة، غير آراء الخوارج أو الشيعة. ونحن نتصور هؤلاء الرجال جالسين في المساجد في المدن الرئيسية للخلافة يناقشون مسائل الدين وخاصة مسألة الشريعة ليصلوا إلى إجماع حول العديد من النقاط الهامة التي لم يعالجها القرآن بالتفصيل. ولمزيد من الدقة، كانوا في كل مدينة على حدة، يحاولون الوصول إلى إجماع عام، في حين أنه قد اختلفت وجهات النظر كثيراً من مدينة إلى أخرى. ومن وجهة

نظر شرعية، كان هؤلاء غالباً ما يسمون بالمدارس التقليدية في الفقه[1]. وربما كان الفقه مركز اهتمامهم الرئيسي ولكنهم ناقشوا أيضاً مسائل أخرى أيضاً. وبسبب التأييد الذي نالوه من هذه الحركة، وربما لأسباب أخرى أيضاً، اعترف العباسيون إلى حد ما بوجهات نظر الحركة، وفي نفس الوقت مارسوا الضغط للتوفيق بين وجهات النظر المختلفة داخل المجتمعات نفسها.

وتصوير العباسيين حُمَاةً للمبادئ الإسلامية والعاملين بما جاء فيها ــ خلافاً للأمويين الذين حكموا وفقاً لأفكار علمانية أو أفكار العرب الجاهلية ــ كان جزءاً من دعاية العباسيين أثناء صعودهم إلى السلطة وجزءاً من تبريرهم لموقفهم بعد تسلمها. وموقف العباسيين من الشريعة الإسلامية يُظهر أن لإدعاءاتهم بعض الأسس الصحيحة، ولكن أوجه الاختلاف بينهم وبين الأمويين أُستغلت لمصلحة دعائية. ويجب أن نتذكر أن المؤرخين الذين استقينا معلوماتنا من كتبهم كتبوها أثناء الحكم العباسي، وربما كانت من الخطورة عليهم أن يخالفوا حكّامهم. ولا يوجد ما يوحي بأنه أثناء حكم الأمويين كان الولاء الشخصي بين الخلفاء البارزين في الحكم أقل منه في العهد العباسي. وعلى أية حال فإنه من المؤكد أن الأمويين لم يكونوا على ما يبدو يتبعون المبادئ الإسلامية بنفس ما كان العباسيون يتبعونها. وربما كانت أفكار المدارس (التقليدية) القديمة والحركة الدينية العامة لا تزال في مرحلة بدائية إلى حد كبير وغير واضحة للحكام بدرجة يمكنهم معها الاعتراف بها. وبهذا الخصوص، من المناسب القول بأن دمشق ربما كانت أقل تطوراً من المدينة أو البصرة. من نواحٍ أخرى، استمر الأمويون في اتباع أفكار العرب القديمة والممارسات التي استندت إليها والتي لم تكن إسلامية صرف، وإلا سيضطرون إلى استعمال أفكار تحمل عنواناً إسلامياً مثل التحكم الإلهي في مجرى الأمور من أجل تبرير مخططات سياسية رجعية (متمثلة في استمرار حكمهم وضمان بقاء التوزيع الموجود للسلطة فيما بينهم) التي كانت في عمومها غير منسجمة مع الرؤية الإسلامية. وحتى إذا اقتبست الإدارة المركزية العباسية السوابق الفارسية بكل دقة في مختلف المجالات، فإن

(1) انظر شاخت: أصول الفقه المحمدي.

الاعتراف الخارجي الذي حققوه للحركة الدينية الإسلامية ساعد على وجود الظاهرة التي يمكن تسميتها «تأسيس المذهب السنّي». وكان أحد جوانب هذه الظاهرة هو شرح وتطوير الشريعة الإسلامية، وبالتأكيد ساعدت حركة التطوير هذه رغبة الخلفاء العباسيين في توحيد وتنسيق الشريعة إلى درجة كبيرة. وفي وقت من الأوقات كان أمراً عادياً أن يقول المرء إن: «رأي مذهبنا أو رأي أصحابنا في هذا الأمر هو كذا وكذا». وإذا لزم تبرير ذلك يضيف بأنه كان رأي إمام المذهب في الأجيال السابقة. ومع مرور الوقت تضاف تبريرات أخرى مقتضاها أن هذا الرأي مطابق لما استخلصناه من أقوال محمد. والنوع الأخير من التبريرات ينطوي على عنصر موضوعي ويتفوق على غيره من التبريرات لدرجة أن أي مذهب يُريد أن يدعم وجهة نظره في مواجهة الآراء المقابلة لمذهب آخر يُحاول التبرير بهذه الطريقة. والتدقيق الذي يمكن إضافته يتمثل في أنه لابد من دليل على أن محمد قال في الواقع ما ادعوا أنه قاله، إذ لابد أنه من السهل تلفيق الأقوال ونسبتها إلى محمد. وحيث إن الخلفية الثقافية للعرب تعتمد على الرواية، فإن الدليل المتوقع يأتي في شكل تعداد أسماء من الأشخاص الذين تناقلوا القصة التي ورد فيها القول. وتسلسل الرواية يُعرف بالإسناد، وسند الرواية يتخذ الشكل التالي: «روى (أ) أنه سمع (ب) يقول أنه سمع (جـ) يخبر كيف سمع (د) يقول أنه في موقف ما سمع محمد يقول.....» وبعد الجهد الذي قام به الفقيه العظيم «الشافعي» (المتوفي سنة 820)، أصبح مقبولاً أن أي رأي في مسألة شرعية لم يشملها القرآن، يجب أن تُبنى على أقوال محمد.

والحكاية المتضمنة للقول تعرف «بالحديث» أو الخبر بالإنجليزية «Tradition» وسرعان ما أصبحت دراسة الحديث فرعاً متميزاً من دراسات الحركة الدينية العامة. وفي وقت مبكر تبين أن أحاديث مزورة بدأت في الانتشار، مع أقوال لا يمكن أن يكون محمد قد نطق بها. ولذلك بدأ التدقيق في سلسلة الرواة بعناية للتأكد من أن الأشخاص المذكورين في التسلسل قد التقوا فعلاً مع بعضهم البعض، وللتأكد من الثقة في قدرة كل منهم على رواية الحكاية أو الحديث على نحو صحيح ومضبوط، وأن أيّاً منهم لا يحمل وجهات نظر زائغة. هذا يعني ضمناً دراسات ببيليوجرافية واسعة في العديد من معاجم

السير التي تعطي المعلومات الأساسية عن شيوخ الراوي وتلاميذه، ووجهات نظر اللاحقين فيما إذا كان مقبول الرواية أم لا، وتاريخ وفاته. وهذه الدراسة النقدية للحديث المبنية على السير ساعدت إلى حد كبير في الوصول إلى إجماع لدى العديد من الرجال في جميع أرجاء الخلافة حول ما يمكن قبوله أو رفضه.

والعامل الآخر الذي ساهم في الوصول إلى إجماع عام هو فكرة ارتحال التلاميذ إلى جميع مناطق العالم الإسلامي للسماع شخصياً من مشاهير رواة الحديث. وهذا ساعد في كسر عزلة المدارس المحلية. ونتيجة لتلك الرحلات أصبح ظهور الحديث بأسانيد مختلفة أمراً شائعاً وصار مألوفاً أن تجد الحديث نفسه مع اختلاف طفيف أو كبير، وهذه الظاهرة تحدث حتى للأحاديث التي اعتبرت صحيحة. أما خارج نطاق الأحاديث الصحيحة فتوجد اختلافات كبيرة. وبرغم الاختلاف فإنه من الإنصاف القول أنه مع منتصف القرن التاسع أصبح هناك قدر كبير من الاتفاق بين مجموع متعلمي السنّة. وهذا الاتفاق صار ثابتاً بإقرار بعض جوامع الأحاديث الدينية المعترف بها. وأقدم جوامع الأحاديث تلك التي جمعها البخاري (المتوفي سنة 870) ومسلم (المتوفي سنة 875) وكان تحقيق هذا الإجماع العريض إنجازاً كبير الأهمية لمجمل تطورات العالم الإسلامي، إلا أنه يصعب فهمه من قبل العلماء المحدثين نظراً لأنهم يفكرون بلغة المصنفات الأكاديمية في حين أن الرجال الذين وصلوا إلى هذا الإجماع حول الأحاديث لم يكونوا مؤرخين أكاديميين كرّسوا حياتهم للبحث عن الموضوعية المجردة، بل رجالاً مهتمين جداً بتنظيم المجتمع في القرن الذي عاشوا فيه. وكان الإجماع الذي وصلوا إليه في الأساس إجماعاً حول بناء المجتمع الإسلامي ونمط الحياة فيه. ومن نتاج إجماعهم ذلك الاستقرار الملحوظ في المجتمع الإسلامي الذي مرّ بتقلبات سياسية لأكثر من ألف عام.

وبينما اتجه كثير من أعضاء الحركة الدينية العامة إلى الاهتمام بصفة رئيسية بدراسة الأحاديث، أولى آخرون اهتماماً بالأحكام الشرعية التي تقرها الأحاديث. مثل هؤلاء الرجال كانوا في المقام الأول مكمّلين للمدارس الشرعية القديمة. ولكن تزايد الاهتمام بالأحاديث أدى إلى تغيرات ثورية في النظرة إلى الأمور الشرعية. ومن الصعب تتبع

تفاصيل ذلك حيث كان من الشائع نسبة مذاهب متأخرة إلى علماء متقدمين. وكانت نتيجة هذا الإجراء أن أُستبدلت المذاهب الكبيرة التي ما زالت باقية حتى الآن بمدارس الفقه القديمة، وكذلك ببعض المدارس الصغيرة التي اختفت. ويفضل مصطلح «مذهب» في بعض المواقف على مصطلح «مدرسة»، ليس فقط لاحتوائه على نظريات قانونية بل أيضاً مسائل عملية تؤثر في الحياة اليومية، بما في ذلك تفاصيل شعائر الصلاة والعبادة، وكذلك مسائل قانونية شرعية مثل قواعد الميراث. والمذاهب الرئيسية الأربعة هي: الشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي. وقد سبقت الإشارة إلى مؤسس المذهب الأول، أما المذهب الحنفي فقد أخذ اسمه من أبي حنيفة (المتوفي سنة 767) ولكن المذهب تطور بصفة رئيسية على يد أتباعه. والمالكية هم أتباع مالك بن أنس (المتوفى سنة 975) من المدينة. والحنابلة جاءت تسميتهم من أحمد بن حنبل (المتوفى سنة 855) في بغداد. وبسبب تكون تلك المدارس أو المذاهب وما حققته من إجماع حول الأحاديث، يمكن للمرء أن يقول بأن المذهب السني قد أُسِّس حوالي منتصف القرن التاسع. ولكن يجب ملاحظة الجانب السياسي في ذلك أيضاً.

إن ظهور مجموعات متعددة من المفكرين ـ مع قليل من التقدير أو الاعتراف من طرف الحكومة ـ أدى إلى تغيرات في توازن القوة السياسية. لقد بدأ يتبلور شيء يشبه منهجاً موحّداً للتعليم الإسلامي العالي مع بعض الفرص للتخصص. ونتيجة هذا النظام التعليمي تمثلت في تكوين طبقة جديدة من العلماء الذين فُتحت أمامهم وظائف مختلفة وبصفة ملحوظة القضاء. وكان على القضاة بالطبع أن يكونوا على اتصال وثيق بالحكومة. وعلى العموم تبنى العلماء الرأي القائل بأن الخلافة يجب أن تسير طبقاً للشريعة (التي تشمل القرآن)، وهذا الأمر، بالرغم من أنه يتمشى مع المصلحة العامة بدون شك، فقد أثّر في مصالحهم كأفراد ومصالحهم كطبقة حيث إنهم كانوا الأشخاص الوحيدين الذين يستطيعون رسمياً تأكيد ما تقول به الشريعة. مثل هذا الموقف السياسي أثّر عكسياً في مجموعة أخرى من الأشخاص هم الكتّاب أو الموظفون المدنيون. فهؤلاء الذين كانوا إداريين محترفين أصبحوا عملياً طبقة مغلقة حيث كان من الشائع أن الأب يخلفه ابنه في

المهنة. وكان البعض في الحقيقة من نسل رجال أداروا الإمبراطورية الفارسية قبل الفتح الإسلامي. وبالرغم من أنهم دخلوا الإسلام لكي يحتفظوا بوظائفهم، فهم لم يكونوا مؤمنين به إيماناً عميقاً. فكل الإداريين رغبوا في توسيع سلطة الخليفة نظرياً لأن ذلك يعطيهم حرية أكبر في نشاطهم الإداري. وأرادوا على وجه الخصوص التخلص من مسألة إتّباع الخليفة للشريعة الإسلامية لأن ذلك يعني أن نشاطهم الإداري سيكون في النهاية خاضعاً لرقابة منافسيهم العلماء. هذا التعارض الواضح في المصالح له علاقة بأشياء أخرى. وربما كان هذا سهلاً على الفهم، لكنه قد لا يكون هو جوهر المصالح السياسية المتشابكة التي نجدها في العلاقة بين العلماء والحكام والتي بسبب التعددية سنطلق عليها هنا اسم (كتلة) وليس (حزباً). وهكذا وقف العديد من الفرس (وليس كلهم) في صف الحكام. كما أيّدهم أيضاً كثيرون من الشيعة المعتدلين، فالشيعة يرغبون في قائد ملهم، ورجال الدولة أو الأمناء يريدون المزيد من السلطة للخليفة. والآن إذا أُعتبر الخليفة قائداً منهما، كما يؤكد الشيعة بأنه كذلك، فسيكون قادراً على عدم الالتزام بقرارات العلماء وحيث إنَّ أمناء الدولة كانوا يحملون تراثاً ثقافياً فارسياً، فمن الطبيعي أن ينحاز بعض الفرس إلى جانبهم. وهكذا ظهرت الكتلة الأوتوقراطية إلى حيز الوجود. وفي الجانب الآخر، يوحي موقف العلماء ضمناً أن الخليفة وحكومته يخضعان للشريعة، وهذا يروق لأصحاب الاتجاه الديمقراطي أو المنادين بالمساواة من بين العرب. كما أنه يروق لأولئك الذين يشعرون بأن الإلهام والتميز المطلوبين لإنقاذ المسلمين لَيْسا مطلوبين في القائد ولكن في المجتمع ككيان موحد، وهذا التجمع للمصالح خلق الكتلة «الدستورية». ويبدو أن التجمعين كانا يحملان الاتجاهات الإسلامية الرئيسية في القرن التاسع. ومن الصعب تقدير القوة النسبية للكتلتين. لكن خلال النصف الأول من القرن التاسع، حتى الكتلة الأضعف لم تكن عرضة للإهمال، لأن الخلفاء حاولوا بكل جهدهم كسب تأييد واستمرار دعم الكتلتين وتخفيف التوتر بينهما. وقد كانت أهم سياسة توفيقية حاولوا تطبيقها عندما جاءوا تحت تأثير المعتزلة الديني المعروف بالمحنة. وكان للمعتزلة تأثير كبير على السياسة طوال معظم فترة حكم المأمون (813-833)، بالرغم من أنه في النهاية فقط تم تثبيت

المحنة، تلك التي كان مطلبها وجوب مجاهرة الحكام والقضاة وكبار الموظفين بإيمانهم بمبدأ أن القرآن هو كلام الله المخلوق وليست كلام الله غير المخلوق. وفي ضوء ما قيل عن الكتل المتعارضة فإن المعنى السياسي لهذا المذهب سيكون واضحاً. فإذا كان القرآن كلام الله غير مخلوق فهو إذن في بعض مظاهره تعبيرٌ عن جوهر وجود الله. ولكنّ إذا كان مجرد كلامه مخلوقاً فهو ليس بالضرورة أكثر تعبيراً عن ذات الله من المخلوقات الأخرى الموجودة، مثل الحيوانات المفترسة، والنتيجة العملية هي أنه إذا كان القرآن مخلوقاً فإنه ليس له القوة الملزمة شرعياً التي عزاها له العلماء، ومن ثم يمكن للخليفة أحياناً أن يضعه جانباً. وهكذا فالقول بأن القرآن مخلوق أضعف الكتلة الدستورية إلى حد ما دون أن يعطي الكتلة الأوتوقراطية كل التأييد الذي أرادته.

وقد استمرت سياسة المحنة تلك حتى بداية عهد المتوكل (847-861) لكن لم تتم متابعتها وتنفيذها بحزم إلا في فترات متقطعة على ما يبدو، فمعظم الناس استسلموا لضغط الحكومة وأعلنوا موافقتهم العامة على رأي الخليفة حتى وإن كان ذلك يعارض قناعاتهم، والقليل منهم قاوم وقد قُتل بعضهم. وأبرز من كان يؤيد القول بعدم خلق القرآن هو أحمد بن حنبل الذي لم يُقتل، ربما بسبب التأييد الكبير الذي كان يتمتع به في بغداد، لكنه أُجبر على ترك التدريس وكل النشاطات العامة. وبرغم النجاح الظاهري للمحنة فإن السياسة التي بنيت عليها قد أُهملت. والسبب بدون شك هو أنها لم تؤثر على الوفاق بين الكتل المعارضة وأيضاً لم تجنِ التأييد الحماسيَّ للنظام في أي مكان من أجل وقف معارضة العديد من العلماء. ومع سنة 849 أُستبعدت سياسة المحنة تلك، وقررت الحكومة أن تستند إلى تأييد الكتلة الدستورية (المطالبة بالحكم بمقتضى الشريعة). ويمكن القول بأن هذا القرار السياسي والسياسات التي تبعته هي بداية قيام المذهب السنّي. ومنذ ذلك الوقت لم تعد أهمية الأنظمة السنّية في الخلافة العباسية موضع نقاش. وقد تبلورت المذاهب الشرعية السنّية واتخذت مجموعات الأحاديث الصحيحة شكلها النهائي. كما كانت هناك بداية لقدر من الاتفاق أو الإجماع حول العقيدة الدينية، بالرغم من أن آراء الأشعري والماتُريدي الدينية العقلية لم تظهر إلا بعد سنة (900). وهكذا، منذ حوالي سنة

850 أصبحت الخلافة العباسية، وفي الواقع العالم الإسلامي بأكمله، سنّياً. ولم يكن الشيعةُ أكثر من أقلية مسموح لها بالعيش.

ويوجد أمر غامض بعض الشيء حول المذهب الشيعي قبل سنة (900). وهذا في الواقع ليس مستغرباً، حيث إن الشيعة كانت جزءاً من حركة سرية. والوثائق المعاصرة لتلك الفترة قليلة، وكل المصادر اللاحقة تعيد كثيراً سَرْدَ الماضي. وهكذا جميع الروايات تصور الشيعة مجموعةً من الأفراد يؤيدون «الأسرة» ـ المنحدرة من علي عن طريق ابنه الحسين ـ طوال القرن التاسع، وبالتحديد منذ جاء العباسيون إلى الحكم سنة 750. والقراءة المتأنية للمصادر المبكرة ترينا أن هذا الأمر لا يمكن أن يكون كذلك. فقبل سنة (750) ربما كان العلويون يأملون في الفوز بالسلطة السياسية نتيجة تفكك الخلافة الأموية، لكن عندما فاز العباسيون بالسلطة، أدرك العلويون عملياً استحالة إزاحة العباسيين وتخلوا عن طموحاتهم السياسية. لكن العباسيين كانوا حذرين من إمكانية مطالبة العلويين بالخلافة، ولذلك وضعوهم تحت رقابة مشددة. وكون أن العلويين قاسوا من فترات بسيطة في السجون يوضح أنه لا مجال لقيام أي حركة ثورية بالتعاون مع رؤوس الأسرة (أئمة الشيعة الإمامية) بعد موت جعفر الصادق سنة (765). وقد عُرف الشيعة المعتدلون في القرن التاسع «بالرافضة»، وتوضح المصادر أن بعضاً منهم تنقّل بحرية في دوائر القصر، وهذه دلالة أخرى على سياسة التسامح عند معتدلي الشيعة.

وفي حين كان المعتدلون من الشيعة يشكلون أكثر قليلاً من حزب سياسي، ويهدفون إلى إقامة حكومة ذات شكل أوتوقراطي، كان هناك رهط ثوري من الشيعة يعترفون بالأئمة الستة الأوائل حتى جعفر الصادق، ولكنهم ينادون بابنه إسماعيل إماماً سابعاً. وطبيعي أن تاريخ الشيعة الإسماعيلية خلال القرن التاسع غامض. ومن المحتمل أنه اتخذ شكله النهائي بعد موت إسماعيل مباشرة أو ربما بعده بكثير. وعلى أي حال فبحلول سنة 900 كان هناك قدر كافٍ من العقيدة ليكون أساساً للدولة الفاطمية في تونس وهي التي هزمت مصر سنة 969 وبنت القاهرة لتكون عاصمة لها.

إن قرار الخليفة المتوكل وحكومته قبيل سنة 850 بإقامة سياسات مبنيّة على دعم السنّيين لهم جعل الأمر صعباً بالنسبة للشيعة المعتدلين، مما دفعهم إلى الشروع في البحث عن الطرق والوسائل للمحافظة على موقفهم الديني المتميز. والخطوة الجديدة الحاسمة اتخذها بعض قادة الحزب في وقتٍ ما بعد سنة (784). وبعد أن توفي الإمام الحادي عشر الحسن العسكري في يناير سنة (874) خلفه ابنه محمد، الإمام الثاني عشر الذي يبدو أنه اختفى في ظروف غامضة بعد ذلك بوقت قصير. وكان من الممكن، على أغلب الظن، إيجاد من يخلفه، لكنه حدث أن خطر لبعض قادة الحزب أن هناك فائدة عظيمة من عدم تعيين قائد نشيط قد يمنعهم من عمل ما يبدو أنه الأفضل، وربما يكون أيضاً هدفاً لانتقام العباسيين. ولهذا يبدو أن هناك من أكّد أن الإمام الثاني عشر لم يمت لكنه غائب أو مختفٍ وسيعود في الوقت المناسب في صورة المهدي، أو القائد المخلص الذي سيقود أتباعه إلى النصر وسيقيم العدل. ومعظم الذين يُسمّون هنا بالشيعة المعتدلين قبلوا بهذا المذهب. وهكذا تكوّنت الطائفة التي تعرف عادة بالإمامية، أو من واقع اعترافهم بإثني عشر إماماً عُرفوا بالإثني عشرية. وقد كونوا معارضة للعباسيين يمكن اعتبارها غير ثورية مع أن احتمال الثورة السياسية لم يُستبعد في المستقبل. وقد تأسس مذهب شرعي جديد في الجزء الأول من القرن التاسع بزعامة الكُلّيني (المتوفي سنة 939). كما اعتنق البويهيون سادة الحرب الذين حكموا بغداد سنة 945 مذهب الإمامية، وفعلوا الكثير لتحسين أوضاع الإمامية ومذهبهم الفقهي، ولكنه من الواضح أنه لضعف الإمامية النسبي، فإن البويهيين لم يستطيعوا أن يتحدّوا المذهب السني. وهكذا، مع سنة (950) تقريباً اتخذ كلٌّ من السنة والشيعة الإمامية ـ مع تغيير طفيف ـ شكلهم المتميز الذي استمر وحافظوا عليه لقرون عديدة.

3) المحافظة على المجتمع الإسلامي من سنة 950 إلى 1800

بعد كثافة الجزئين السابقين من هذا الكتاب، قد يبدو تغييراً مفاجئاً في الموازين أن نحاول الإحاطة بما حدث في سنة 850 في جزء واحد. وعلى أي حال يبدو أن الموضوع نفسه يتطلب ذلك. فبالرغم من الانتشار المتزايد للحياة الإسلامية خلال هذه الفترة، فإن

الدين والأفكار الدينية بالمعنى الضيق لم يعد لها صلة كبيرة بنشاطات الحكام ورجال الدولة. وهذا لا يعني أن الدين الإسلامي لم يعد له تأثير ولكن تأثيره صار محدوداً ويمكن حصره في مجالات قليلة. على أي حال دعنا أولاً نلقي نظرة سريعة على بعض أهم التطورات السياسية السريعة التغير في تلك الفترة.

حكم سادة الحرب الخلافة العباسية ـ باستثناء فترات قصيرة ـ طوال الفترة من 945 إلى 1258، وهم رجال كانوا يستندون في حكمهم على قيادة القوات العسكرية في المقام الأول. فقد حكم البويهيون الجزء الأوسط من الخلافة لمدة قرن تقريباً بالرغم من أنهم في وقت لاحق فقدوا سيطرتهم وانقسموا على أنفسهم. وفي سنة 1055 سقط حكم بغداد في يد العائلة السلجوقية ـ وهم من الأتراك السنيين ـ التي احتفظت بالحكم لقرابة القرن أيضاً. وبعد تفكك حكم السلاجقة جاءت فترة من الفوضى حكمت خلالها عدة أسر مناطق محدودة في الوقت الذي استعاد فيه العباسيون لفترة زمنية قدراً محدوداً من السلطة. ومع الاجتياح المغولي في القرن الثالث عشر جاءت تغيرات جذرية. فقد دخل المغول فارس بقيادة جنكيز خان (المتوفى سنة 1227) من جهة الشمال الشرقي، ولكن اتجهت جهودهم في معظمها إلى أماكن أخرى لفترة من الزمن، ولم يستأنفوا تقدمهم عبر فارس إلا بعد ربع قرن على الأقل. وقد سقطت بغداد سنة 1258 في يد هولاكو المغولي، وكما حدث في أماكن كثيرة أخرى، ذبح المغول بكل وحشية أعداداً كبيرة من السكان، وكان آخر الخلفاء العباسيين أحد القتلى. وبسبب الهلع الذي سببته الخسائر البشرية والدمار المادي، لم يُعيَّن خليفة محله. ثم أوقف الإرهاب المغولي في سوريا بواسطة حكام مصر من المماليك. وعندما تمكنوا من السلطة أصبح المغول حكاماً متسامحين ومتحضرين. وكان يحكم الجزء الشرقي من الخلافة العباسية سابقاً ـ والذي تم تقسيمه بعدة طرق ـ عدة أسر تركية ومغولية حتى سنة 1500.

وفي الأجزاء الأخرى من مناطق الحكم العباسية (سورية ومصر وما يقع في اتجاه الغرب) كانت الأمور معقدة، وفي أوقات عدة كانت هناك العديد من الأسر الصغيرة التي حكم كل منها جزءاً صغيراً يتجاوز حجمه قليلاً حجم المدينة وضواحيها. وقد

تكون بعض تلك الأسر مستندة إلى أسر أخرى أكثر قوة. ومن أعظمها كانت دولة الموحِّدين التي امتدت في أقصى اتساع لها من السنغال إلى تونس، كما شملت ما كان قد بقي من إسبانيا الإسلامية. ويمكن القول بأن هذه الأسر حكمت ما بين سنة 1130 وحتى سنة 1269، ولكن فترة ازدهارها كانت تقريباً من سنة 1150 حتى 1225. وعندما انسحب الموحدون من إسبانيا (نتيجة لنزاعات بين الأسر الحاكمة بدأت سنة 1223)، خضع المسلمون للممالك المسيحية باستثناء مملكة غرناطة الصغيرة في الجنوب الشرقي التي حافظت على بقائها حتى سنة 1492، وبقيت مصر تحت حكم الفاطميين من سنة 969 حتى سنة 1169، ثم تحت حكم الأيوبيين (أسرة صلاح الدين) من 1169 إلى 1250، وتحت حكم المماليك من ذلك التاريخ حتى الغزو العثماني سنة 1157. وكان حكام مصر يسيطرون على سوريا أيضاً من وقت لآخر.

وطوال الفترة التي تناولها هذا الجزء من الكتاب كانت إسبانيا أهم إقليم فقده العالم الإسلامي، فضلاً عن ضياع بعض الأقاليم العثمانية المفتوحة في أوروبا. وفي الوقت نفسه كان الدين الإسلامي ينتشر في غرب أفريقيا وفي شبه القارة الهندية الباكستانية وجنوب شرق آسيا. وقد بدأ التغلغل في الهند في العهد الأموي، لكنه تم بصفة رئيسية في زمن الأسرة الغزنوية وخاصة على يد محمود الغزنوي (الذي حكم من سنة 998 إلى سنة 1030). وقد حكم الغزنويون لفترة أجزاء من فارس وما وراء النهر (التي كانت خاضعة اسمياً للخليفة العباسي)، ولكنهم انسحبوا في وقت لاحق إلى مقاطعاتهم في الهند (التي توسعوا فيها)، وبقوا هناك حتى سنة 1186. وقد أنهت حكمهم الأسرة «الغورية» الأفغانية الأصل التي دعمت القوة الإسلامية في الهند. وقد أدى هذا إلى تأسيس المملكة الإسلامية في دلهي التي استمرت حتى أوائل القرن السادس عشر. وقد حكمت لفترة معظم شمال الهند (الذي كان تحت حكم سلاطين دلهي).

والقرون الممتدة بين سنة 1500 وسنة 1800 يمكن تسميتها بالفترة الحديثة الأولى في التاريخ الإسلامي. وقد حكمت خلالها إمبراطوريات ثلاث هي الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية المغولية، وكانت الإمبراطورية العثمانية

أقدمها وأكثرها إتساعاً وأطولها عمراً. وقد استقرت الأسرة الحاكمة فيها في مدينة صغيرة من مدينة بروسا (Brusa) في آسيا الصغرى مع منتصف القرن الرابع عشر. وعلى الرغم من الهزيمة الحاسمة أمام تيمورلنك سنة 1402، فقد استمر العثمانيون في توسيع مناطق نفوذهم، وكان احتلال القسطنطينية سنة 1453 نهايةً لمرحلة من مراحل التوسع أكثر من كونه بداية جديدة، والمرحلة الأخرى من التوسع بدأت في أوائل القرن السادس عشر، حيث أصبحوا فيها سادة لسورية ولساحل شمال أفريقيا من الجزائر إلى مصر، في نفس الوقت الذي كانوا يوسعون ممتلكاتهم في أوروبا. كما انتزعت العراق من الفرس بعد حوالي قرن تقريباً. وبعد ذلك بدأ الإضمحلال يدبّ فيها، فبدأ التراجع التدريجي المستمر من فتوحاتها الأوروبية ولم يبقَ لها في سنة 1914، مع نهاية حرب البلقان، إلا المقاطعة المعروفة بها حالياً، في حين أن الحرب العالمية الأولى فصلت عنها الأقاليم الآسيوية والأفريقية، ناهيك عن آسيا الصغرى. وحتى تلك المقاطعة التي بقيت لها لم تنقذها إلا عزيمة مصطفى كمال وتصميمه. وهكذا وصلت الإمبراطورية العثمانية إلى النهاية وحلت محلها (إلى حد ما) جمهورية تركيا الحديثة في سنة 1922.

أما الدولة الفارسية خلال الأربعة قرون والنصف الماضية فيمكن بصعوبة تسميتها بالإمبراطورية ولكنه مصطلح مناسب. والإمبراطورية كانت من تأسيس الشاه إسماعيل (1502 ـ 1524) وقد حُكمت من قبل عائلته الصفوية والأسر اللاحقة لها حتى الوقت الحاضر. ولم يحدث سوى تغيير طفيف في البناء الأساسي للدولة، على الرغم من الإصلاحات البعيدة المدى التي قام بها الشاه رضا بهلوي (1925-1941). والعلامة المميزة في الإمبراطورية الفارسية، هي اتخاذ الشاه إسماعيل الشيعة الإمامية ديناً رسمياً للدولة. وحتى هذا التاريخ كانت الشيعة الإمامية قد انتشرت عبر العديد من أجزاء قلب العالم الإسلامي، ولم تكن ظاهرة خاصة بالفرس. ولكن الآن أصبح شيعة الإمبراطورية العثمانية يُنظر إليهم على أنهم طابور خامس في حين صارت حياة السنّيين صعبة في فارس. ولا يمكن المجادلة بأنه يوجد نوع من القومية في سياسة الشاه إسماعيل، ولكن كان لها الأثر في تمييز فارس عن بقية

العالم الإسلامي. ولذلك عندما ظهرت القومية في القرن التاسع عشر وجدت فارس أن لها ذاتيتها المتميزة التي تملك شعوراً بالوحدة.

والإمبراطورية الحديثة الثالثة كانت المغولية. وجاءت الكلمة من (منغول)، وكانت الخطوة الأولى في إنشائها قد اتخذت سنة 1526 عندما قام (بابار) الذي يحكم أفغانستان باحتلال مملكة دلهي. ولكن لم يكن إلا في السنوات الأولى لحكم أكبر (1605-1556). حيث امتدت الإمبراطورية لتشمل معظم شبه القارة. ومع منتصف القرن الثامن عشر تقريباً كانت الإمبراطورية في طريقها إلى الانهيار، فتضاءلت مساحتها بسرعة إلى أن تلقت رصاصة الرحمة التي أطلقها عليها التمرد الهندي سنة (1957). وفي حالة الإمبراطوريتين المغولية والعثمانية كان هناك ضعفٌ داخليٌّ تسبب في عدم إحكام قبضتيهما على سير الأحداث، ولكن كليهما انهارا في النهاية أمام القوى الأوروبية.

لقد عرضنا باختصار شديد الأحداث والمشاهد الرئيسة للتاريخ الإسلامي من الأطلنطي إلى خليج البنغال، ومن الصحراء إلى سرداريا (سيحون). فما هو الدور الذي لعبه الدين الإسلامي في كل هذا؟

يبدو أنه لعب دوراً ثانوياً في المستويات العليا للسياسة. فمن أهم المشاكل كانت صيانة وحدة الأسرة الحاكمة وكيف ينتقل الحكم من حاكم لآخر بهدوء، وكيف يتم التأكد من أن الذي يتسلّم السلطة كفء دائماً. في مثل تلك المسائل لا نجد إلا القليل من المساعدة من وجهات النظر الإسلامية التي تعود في جوهرها إلى ما قبل الإسلام، ولا تلائم إدارة عدد كبير من ساكني المدن والمزارعين. لذا نجد محاولات عدة لحل هذه المشاكل بعضها كان أكثر نجاحاً من البعض الآخر، ولكن لم يصبح أي منها عالمياً. وفي علاقة الدول الإسلامية مع بعضها البعض ليس للأفكار الدينية إلا تأثير قليل. فالأخوّة الإسلامية بينها لم تَحُلْ دون قيام النزاعات. ومن حين لآخر هناك من يقول بالجهاد المقدس ضد غير المسلمين، لكن ذلك يكون عادة عندما تكون مثل تلك الحرب تتلاءم مع السياسات التي بُنيت على أسباب أخرى. وغالباً ما يكون هناك حماس للجهاد بين

المقاتلين العاديين، وربما أحياناً بين الحكام. وعلى أية حال كان من الجائز أن تُنعت بعض أفكار العدو بأنها هرطقة مفرطة وتؤدي إلى الشرك، وهو أمر يبرر إعلان الجهاد ضده.

وعلى الجانب الآخر، كان الحكام دائماً مدركين لبعض القيم الإسلامية. وهذا في الواقع أمر حتمي بالنسبة لأولئك الذين تربّوا في حضن الثقافة الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك كانوا مدركين لقوة الاتجاه السنّي بين الجماهير، ولكن اضطروا بحكم الظروف إلى الاستمرار في السماح للسنيين بتطبيق الشريعة. وبعبارة أخرى كان على الحكام إذا أرادوا أن يستمروا في الحكم، أن يجعلوا مقاطعاتهم جزءاً من دار الإسلام، أي بمعنى المكان الذي يستطيع فيه المسلم أن يعيش وفقاً لتعاليم دينه، ولا يستثنى من هذا الأسرة البويهية ولا الأسر الشيعية الحاكمة الأخرى. وحتى الفاطميون، بالرغم من أن حكمهم أقيم على مبادئ مخالفة لمبادئ العباسيين مخالفة جذرية، لم يستطيعوا أن يغيروا في البناء السنّي للمجتمع المصري ولا في طريقة حياته. ولذلك، من السمات البارزة في التاريخ الإسلامي محافظته على بنيته الاجتماعية بأقل قدر من التغيير، على الرغم من تغيير الحكام الذي لا ينتهي.

والسبب الأرجح وراء ثبات البنية الاجتماعية، كونها وثيقة الصلة بالتزمّت المتزايد في تفسير الشريعة. ففي فترة التكوين، وقبل ظهور المذهب السني، كان للقضاة الشرعيين على ما يبدو قدر لا بأس به من الحرية في الاجتهاد في حالات خاصة معينة وفقاً لما اعتقدوا أنه الأفضل. وكان هذا يعرف بممارسة الاجتهاد. وبمرور الزمن بالطبع كانت الاجتهادات بالرأي قد شملت أكثر أنواع القضايا أهمية وقد جاءت من فقهاء متميزين. وهذا في الحقيقة ضيّق نطاق فائدة الاجتهاد، حيث إنّه من الصعب أن يناقض شخص ما قاله غيره في السابق. ويتحدث مؤرخو الشريعة عن التراجع في استعمال الاجتهاد بأنه قَفْل لباب الاجتهاد. إن إحدى المشاكل التي تواجه المسلمين المعاصرين هي إعادة فتح باب الاجتهاد. وليس واضحاً، على أي حال، بالتحديد متى قَبِل الفقهاء المسلمون قفل باب الاجتهاد فعلاً. يقول المؤرخون إن القفل صار نافذ المفعول في القرن العاشر، لكن الجويني والغزالي كانا يكتبان في نهاية القرن الحادي عشر وكأن باب الاجتهاد ما زال مفتوحاً من الناحية النظرية. وفي هذه المسائل بدون شك الممارسة سبقت النظرية.

وكان جلياً أنه من المفيد للفقهاء والقضاة أن يقولوا، عندما يضغط عليهم الحاكم لإصدار حكم لمصلحته، بأنهم مقيدون بالأحكام السابقة وأنهم غير مؤهلين لإعطاء الحكم الذي يريده الحاكم. وما يمكن أن يكون مقبولاً دون تحيز هو أن قدراً كبيراً من الصرامة جاء ضمناً في ما سميناه هنا إقامة المذهب السنّي.

وتعتبر المحافظة على بنية المجتمع السنّية أعظم ما حققته القوى الدينية الإسلامية خلال فترة الألف عام تقريباً التي نتناولها الآن. لقد تحقق هذا الإنجاز بعد ثمن معين. وقد استفاد علماء الدين من قبولهم بأن هناك بعض المسائل التي ليس في مقدورهم تغييرها. كما حصلوا من الحكام على قدر كبير من الاعتراف بهم كطبقة، بل كجسم مشارك في المجتمع، ولكنهم أصبحوا في الوقت نفسه أكثر تبعية للحكام. نقطة الضعف في وضع العلماء هي أن كل الوظائف المفتوحة أمامهم كانت تحت سيطرة الحكام. وفي تنافسهم على الترقيات كانوا قساة في معاملتهم بعضهم بعضاً. فلكي يترقى الفرد منهم كان عليه أن يوطد علاقته بالحاكم. فالخارج عن خط الحكومة، مهما كانت وجاهة خروجه، يقابل بالإهمال من طرف زملائه، وبالتالي يفقد فرصته في الترقية. هذا على الأقل هو المجرى الاعتيادي للأمور والذي نجد دليلاً عليه في أول كتاب الغزالي «إحياء علوم الدين». وقد تجري الظروف من وقت لآخر في بعض أجزاء العالم الإسلامي لصالح عمل جماعي يقوم به العلماء، أو أن يجد إمام قويٌّ مثل (ابن تيميّة) الدعم الكافي الذي يمكنه من أن يقف في مواجهة السلطة الرسمية. ولكن ذلك يعتبر استثناءً. وبصرف النظر عن المحافظة على بنية المجتمع السنية طوال هذه القرون فإن الأفكار الدينية قد أثرت في السياسة بأساليب ثانوية، أو على الأقل بطرق محدودة نسبياً زمانياً. وقد رأينا سابقاً أن الحكام استغلوا الجهاد بشكل أساسي لأهداف دنيوية. فالأسرة الصفوية الحاكمة جعلت الشيعة الإمامية مذهباً رسمياً للدولة من أجل أن تعطي ممتلكاتها وحدة أكبر، وربما لكي تميزها عن الإمبراطورية العثمانية. ويظهر أن هناك سبباً مشتركاً لتبنّي الآراء العلمانية والاحتفاظ بها لتمييز المجتمع عن جيرانه. وبإمكان المذاهب المميزة والأنماط الدينية الخارجية أن تعطي تلاحماً أكثر لمجتمع يتكون من التجار، إن حدث أن سافروا إلى أي

مكان فإنهم سيعيشون بالضرورة حياة التفرق. وأحسن مثال على ذلك أتباع الآغاخان الذين يتمتعون حالياً برخاء له علاقة بمذهبهم الإسماعيلي. وتسود بين سكان المناطق الجبلية مذاهب وممارسات دينية متميزة ومألوفة (من أمثال الزيدية من شيعة اليمن)، ويبدو أنها تساعد على عزل المجتمعات الجبلية وتمنعها من أن تصبح خاضعة ومغمورة من قبل سكان السهل الكبير المحيط بهم. والمحاولة الطموحة لاستعمال الأفكار الدينية لأغراض سياسية كانت محاولة الإمبراطور (أكبر) المغولي، عندما أقام ديناً عالمياً إلهياً يهدف إلى توحيد رعاياه من الهنود والمسلمين وغيرهم.

ومن أجل تقديم المعلومة كاملة يجب أن نذكر أنه في بعض الحالات ظهرت أفكار دينية جديدة كان لها بعض الأثر في قيادة وتوجيه الحركات، وهي عادة حركات تمرد تقوم بها مجموعات صغيرة متململة، ونادراً ما تكون لها أهمية كبيرة. وإحدى هذه الحركات هي الإسماعيلية النزارية التي تميزت عن النموذج الفاطمي باعترافها بنزار بدلاً من المستعلي كخليفة للمستنصر سنة 1094. وصار هذا المنصب أساس الثورة المسلحة المسماة الساسانية في مناطق مختلفة من الخلافة العباسية، حيث مكنت قادة الساسانيين من أن يعملوا مستقلين عن الفاطميين في مصر، عندما كان الأخيرون غير مستعدين للحرب. وأُعلن توالي جديد للأفكار ليكون أساساً للحركات التي قامت في الجزء الغربي من شمال أفريقيا، والتي أدت إلى قيام إمبراطوريات المرابطين والموحدين. وبالرغم من النجاح السياسي، فإنه يبدو أن الأفكار لم يكن لها عمق كافٍ يجعل لها تأثيراً باقياً. كانت حركتا المرابطين والموحدين في بدايتهما حركات دينية في حقيقتها بالرغم من أن لهما ـ وهذا قد لا يستوعبه الرجل الغربي ـ تضمينات سياسية. والشيء نفسه يصدق على الحركة الوهابية التي بدأت في النصف الأخير من القرن الثامن عشر متحمسة للإصلاح الديني في اتجاه تطهيري، ولكنها أيضاً كانت الأساس لدولة المملكة العربية السعودية حالياً. وإذا بدا أن الوهابية لها تأثير أكبر على المدى الطويل من الموحدين فربما لأنها لم تقدم أية أفكار جديدة، إذا كانت مجرد إعادة لتوكيد بعض الأفكار الأساسية التي دعى إليها المسلمون السنّيون، وعلى العموم فإن الأمثلة التي ذُكرت في هذا الفصل تفيد في تعزيز الجزم السابق بأن

الإنجاز الكبير للدين الإسلامي سياسياً تمثل في المحافظة على بنيته الاجتماعية المتميزة في الفترة من سنة 950 وحتى سنة 1800.

4) حدود العالم الإسلامي الخارجية

كان الحديث حتى الآن مركزاً بصفة خاصة على ما يمكن أن نسميه بالموطن التقليدي للثقافة الإسلامية، أو قلب العالم الإسلامي، بالإضافة إلى ذلك توجد بلاد أخرى يشكّل الدين الإسلامي فيها دين الأغلبية، ويعتبرها بعض العلماء الازدهار الحقيقي للإسلام في القرن الحالي. وقد يكون من المناسب الإشارة إلى هذه الأقاليم على أنها تشكل الحدود الخارجية للعالم الإسلامي. والأقاليم الأربعة التي سنتناولها هنا هي: غرب أفريقيا وشرق أفريقيا وجنوب شرق آسيا والصين. بالنسبة لدخول الإسلام إلى غرب أفريقيا، يمكن تمييز مرحلتين رئيسيتين: الأولى بدأت بعد فتح المسلمين لشمال أفريقيا حوالي سنة 700، واستمرت حتى سنة 1600 تقريباً. وتتمثل قبل كل شيء في تغلغل التجار المسلمين (ربما البربر) عبر الصحراء إلى أراضي المراعي والأخشاب في غرب ووسط السودان. وفي حالات عديدة كان التجار من الشمال يتزوجون من عائلات محليّة ممّن يعملون في التجارة. وقد كوّن التجار الشماليون مع زوجاتهم وأبنائهم مجتمعاً صغيراً مسلماً يؤكد أن دينه يمتاز على الدين المحلّي. ويشعر التجار السودانيون المحليون بأن دخول الإسلام يعني الرفع من درجتهم في السلم الاجتماعي. وعلى أية حال فإن الأديان الأفريقية الروحية لم تكن لها أهمية كبيرة لدى التجار المتجولين حيث أنها تُمارس في القرى المحلية فقط. ومع تزايد الرخاء في المجتمع التجاري المسلم شعر الحكام بأنه من الضروري سياسياً أن يكون أعضاء في هذا المجتمع، حيث إنّ التجار هم غالباً المؤيدون الرئيسيون لنظام حكمهم ومنذ القرن الثامن على الأقل، كانت هناك دولة كبرى أو أكثر في غرب أفريقيا مما كان يطلق عليها اسم إمبراطوريات في الجزء الأخير من فترة ما قبل عهد النفوذ الأوروبي صار حكامها مسلمين. وعلى الرغم من تحول الحكام إلى الإسلام فإن تأثير الدين في تلك الفترة المبكرة كان طفيفاً. والمعتاد في غرب أفريقيا أن توجد تجمعات متعددة داخل المجتمع الواحد، لكل تجمع له دينه المتميز به. وهكذا كان الإسلام

دين الحكام والمجتمع التجاري، بينما يتبع بقية المجتمع أديانهم القديمة التي لا علاقة لها بالأفكار والممارسات الإسلامية. كما أن وضع الحكام الاجتماعي كان يسير وفقاً للتقاليد الأفريقية، ولذلك ليس من المستغرب أن تكون الممارسة الفعلية للإسلام ـ حتى بين المسلمين اسمياً ـ في أضيق الحدود. وتقول الرواية التاريخية التقليدية أن إمبراطور مالي (مانسا موسى) قام في الفترة بين 1312 و1337 بالحج إلى مكة. وأثناء مروره بالقاهرة سمع لأول مرة أن المسلم لا يُسمح له بالاحتفاظ بأكثر من أربع زوجات. ومع ذلك فغياب الممارسات الإسلامية في الحياة الاجتماعية لا تعني بالضرورة أن الصلة بالإسلام كانت ضعيفة. بل على العكس، يبدو أن العديد من مسلمي غرب أفريقيا كانوا يدركون أنهم ينتمون إلى مجتمع واسع ويفخرون بانتمائهم إليه. والمرحلة الثانية في دخول الإسلام إلى غرب أفريقيا بدأت حوالي سنة 1600، على أن التغييرات المهمة لم تحدث إلا قبل سنة 1800 بقليل. والمظاهر التي ميزت المرحلة الجديدة تتمثل في انخفاض التجارة عبر الصحراء عن طريق طرق التجارة القديمة المعروفة واستحداث أنماط جديدة للتجارة عبر الموانئ التي أنشأها الأوروبيون على السواحل. ومع سنة 1800 تقريباً كانت تجارة الرقيق أشهر أنواع التجارة عبر الموانئ. وهذا كان له ردود فعل داخلية لأن الأفارقة هم المضاربون في تلك التجارة. الظاهرة الطريفة في الموضوع في هذه الفترة هي ولادة ما يسمى بالدول الثيوقراطية الإسلامية. وأول دولة مهمة من هذا النوع هي تلك التي أسسها، في العقد الأول من القرن التاسع عشر، عثمان دان فوديو. وبالرغم من أن هذه الدولة الأخيرة انقسمت إلى إمارات الهوسا في شمال نيجيريا، فإننا نجد آثارها في اعتراف هذه الإمارات بحكم سلطان سوكوتو عليها. وقد كانت هناك ثلاث دول ثيوقراطية أخرى في غرب أفريقيا في القرن التاسع عشر.

وتختلف هذه الدول عن الإمبراطوريات القديمة في أن سلطة القائد فيها تستند إلى مبادئ إسلامية وليس إلى الأفكار الأفريقية التقليدية. وكون أن بنية هذه الدول متشابهة بدرجة تسمح بتسميتها بالثيوقراطية، فإن ذلك يوحي بأنها مدنية في قيامها على عوامل مشتركة، وبالتالي يُفترض سلفاً أن الأفكار الإسلامية كانت منتشرة بدرجة كبيرة في

الأماكن التي نشأت بها وكان يقطنها كثير من المسلمين على الأقل اسمياً. كما أنه من المحتمل أيضاً أن يكون تغيير طرق التجارة وتزايد الاضطرابات الاجتماعية، خاصة تلك التي سببها الإغارة على الرقيق، من العوامل المساعدة. وكان الإسلام دائماً دين المجتمعات المتحضرة ويمكنه أن يقدم قواعد ثابتة لحياة الأفراد الذين طُردوا من مجتمعاتهم القبلية أو الريفية. كما أن اتّباع قواعد الإسلام بدقة تحت إمرة حاكم حازم وواثق بنفسه، أعطى الأفراد المطرودين في غرب أفريقيا أماناً جديداً. والوثائق تبين لنا أن القادة فسّروا الحركة دينياً وليس في ظل علاقات اجتماعية. ولكن هذا لا يُبطل جدوى دراسة الحوادث اجتماعياً. ولقد اختفت في الواقع الدول الثيوقراطية، ما عدا الإمارات التي بقيت تحت الحكم غير المباشر لبريطانيا، ولكنها لم تقدم سوى إضافة ضئيلة إلى انتشار الدين الإسلامي. وكلّما تأثر المزيد من الأفارقة بعمليات الطرد والترحيل، استمر الإسلام في الانتشار.

أما في شرق أفريقيا فمن المحتمل أن أول اتصال بالإسلام يعود إلى تاريخ أسبق من اتصال غرب أفريقيا به، ومع ذلك فإن انتشار الإسلام كان أكثر بطءاً. وهذا يعود في جزء منه إلى طبيعة المنطقة الجغرافية، فهناك مناطق مأهولة بالسكان في الداخل وخاصة حول البحيرات، ولكن المنطقة الواقعة بين البحيرات والساحل عبارة عن حزام قاحل أو شبه قاحل تقطنه أعداد قليلة من السكان. وكان التجار العرب قد وصلوا إلى الساحل قبل زمن محمد، ويبدو أن قدومهم إلى تلك السواحل استمر حتى بعد أن اعتنقوا الإسلام وأدى إلى إنشاء مراكز تجارية. وكما في مناطق أخرى، دخل العرب في علاقات مصاهرة مع السكان المحليين، فتجد هنا وهناك جماعات من المسلمين ينتمون في الأساس إلى أصل أفريقي. يقال إن زنجبار قد تم احتلالها سنة 750، وفي سنة 940 تقريباً يبدو أنها حكمت من قبل أسرة أفريقية مسلمة، ومع حلول القرن الثالث عشر تقريباً، أصبحت غالبية المدن الساحلية مسلمة. وقد ازدهرت بها الأحوال المعيشية. وهناك قول بأنه كانت هناك حوالي سبع وثلاثين مدينة بين مقديشو وكيلْوا قبل مقدم البرتغاليين للمنطقة.

وكان سبب ازدهار تلك المدن هو كونها في الحقيقة مراكز توزيع حيث كانت تأتيها البضائع من الأماكن الخصبة في الدواخل، ومن ناحية أخرى محطة نهائية للتجارة البحرية القادمة من الهند وماليزيا وجزء من جزء الهند الشرقية.

وبعد وقت قصير من اكتشاف الطريق إلى الهند سنة 1498، بدأ شرق أفريقيا يستهوي البرتغاليين، فاحتلوا بعض المدن ونهبوا البعض الآخر. وقد حاولوا أن يسيطروا على التجارة ولكنهم فشلوا في تكوين علاقات جيدة مع الوسطاء الذين يحملون البضائع من داخل أفريقيا إلى الموانئ. وكانت النتيجة أن التجارة وهنت وبدأت المدن الساحلية في الانهيار. وقد أدّى ظهور الأتراك العثمانيين القادمين من مصر إلى شرق أفريقيا سنة 1585-1588 إلى الإفلات مؤقتاً من قبضة البرتغاليين وإلى الرغبة في الوحدة والاستقلال تحت لواء الإسلام. ولكن البرتغاليين أعادوا فَرْضَ أنفسهم واستمروا في السيطرة حتى منتصف القرن السابع عشر. وبحلول ذلك التاريخ كان ضعفهم يزداد يوماً بعد يوم في كل مكان في الشرق. فسلاطين عُمان التي استقلت عن البرتغاليين حديثاً شنّوا الحرب عليهم ونقلوها إلى شرق أفريقيا. ومع حلول سنة 1698، صارت كل المدن الساحلية تحت حكمهم، بالرغم من أن الحكام المحليين كانوا يتمتعون بقدر كبير من الاستقلالية. وقد بلغت السلطنة التي كانت عاصمتها زنجبار ذروة قوتها حوالي سنة 1850، ولكنها أخذت في الأفول فيما بعد نظراً لتزايد التأثير الأوروبي.

ويظهر أن الدين الإسلامي لم يأخذ في الانتقال من المنطقة الساحلية إلى الدواخل حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد اعتنقت قبيلة (ياو)، التي احترفت جلب الرقيق للسوق العربي في زنجبار، الإسلام في سنة 1850. ولكن ذلك لم يغر القبائل الأخرى بالدخول في الإسلام. وقد أدّت الاتصالات الأوروبية المتكررة بالمنطقة في أواخر القرن التاسع عشر وكذلك المخططات الاستعمارية الأوروبية، إلى تفكك اجتماعي في العصبيات القبلية وعمليات طرد وترحيل مثل تلك التي شهدتها غرب أفريقيا. وكانت الثقافة الإسلامية في المدن الساحلية قد استهوت أولئك الذين فقدوا انتماءهم القبلي، وأمدّتهم ببعض الترابط والتأييد، كما انتشرت الثقافة الإسلامية في الدواخل حيث كان

الأفراد فريسة للشعور المتزايد بالضغط والتوتّر الذي سببه العالم المتحضر. والثقافة الإسلامية في تلك المناطق تميزت بوجود لغة مشتركة هي السواحيلية التي هي أساساً لغة (البانتو)، وبها عدد كبير من المفردات العربية الدخيلة. وتكوين هذه الثقافة السواحيلية الإسلامية على ما يبدو أهم إنجازات الإسلام في شرق أفريقية، وهو وثيق الصلة بالسياسة وربما ستظهر هذه الصلة بشكل رئيس في المستقبل (اسم اللغة مشتق من كلمة «سواحلي» العربية وهي الصفة من «سواحل»[1]).

المناطق الأخرى الباقية ستتعرض لها باختصار أكثر. ففي جنوب شرق آسيا، كان انتشار الإسلام بصفة عامة من عمل التجار المسلمين. وقد استمرت التجارة بين الهند وجزر الهند لعدة قرون قبل ظهور الإسلام فجلبت معها الثقافة والدين الهندوسيَّيْن ثم الديانة البوذية بعد ذلك. وفي النصف الأخير من القرن الثاني عشر سيطرت مملكة مكونة من البوذيين والهندوس وعاصمتها (بالمبانج) في جنوب سومطرة، على كل تلك الجزيرة، وكذلك الملايو وجاوة الغربية. وقد حلت محلّها مع نهاية القرن الثالث عشر مملكة جاوة الشرقية التي كانت عاصمتها أولاً في (سنغا ساري) ثم في (ماجاهيت). استمرت هذه المملكة القوية قرابة قرن من الزمان، ثم أخذت في الأفول وبعدها اختفت نهائياً في أول القرن السادس عشر. وكان الإسلام قبل هذا بوقت طويل مستمر في تثبيت نفسه.

وربما بدأ العرب في المساهمة في التجارة البحرية مباشرة بعد محمد. ومع نهاية القرن الثالث عشر أصبح هناك عدد من التجمعات الكبيرة للمسلمين في بعض الموانئ في سومطرة (مثل بيرلاك التي زارها ماركو بولو سنة 1292). وفي بعض المدن تحول الأمير نفسه إلى الإسلام، والتماثل بينها وبين غرب أفريقيا هنا أمر ملحوظ.

ومنذ القرن الرابع عشر وما بعده استمر الإسلام في الانتشار في جزر الهند والملايو، وذلك على الرغم من أن التقدم كان بطيئاً تحت السيطرة البرتغالية في القرن السادس عشر، وربما كان ذلك بسبب انتزاع البرتغاليين الجزء الأكبر من التجارة البحرية من أيدي المسلمين. وقد كانت انتشار الإسلام سلمياً، ولكن عندما وسّع الحكام

(1) الصواب أنها «نسبة» إلى السواحل (المترجم).

المسلمون أراضيهم فإن الرعايا بها وجدوا أن لهم مصلحة مادية في تأييد الإسلام. وخلافاً لما حدث في القرن السادس عشر، فإن الفترة التي حكم فيها الهولنديون منذ القرن السابع عشر وما بعده، كانت فترة تأييد وتفضيل لانتشار الإسلام. ونقطة الاختلاف الرئيسية عما حدث في غرب أفريقيا هي أن الإسلام هنا وقف في مواجهة الحضارتين البوذية والهندوسية، وبالتالي كان الإسلام يحمل ديناً فقط ولا يحمل ثقافة. كان هناك كثير من الناس في الدواخل يحيون حياة بدائية، وفي الغالب لم يعتنق هؤلاء الإسلام حتى فقدوا انتماءهم القبلي. وكما في أماكن أخرى فإن مؤسساتهم وعاداتهم الاجتماعية لم تتغير كثيراً ولا حتى البنية الاجتماعية التي كانت مقامة على نظام الأسرة الأمومية والمنتشرة في مناطق عديدة، ولكن ثمة ميل تدريجي نحو نمط إسلامي صرف.

والتأثير السياسي للإسلام في تاريخ جنوب شرق آسيا (بغض النظر عن تأثيره العام) يمكن ملاحظته بصفة رئيسية في قيام حربين رئيسيتين: الأولى كانت عندما تمرد الآباء القساوسة (Padris) سنة 1821-1838. ففي سنة 1803 عاد ثلاثة سومطريين مسلمين من الحج منبهرين بالحركة الوهابية في الجزيرة العربية. فقاموا بتحريك النزعات الدينية التطهيرية (النقية) في جزء من البلاد، وكانت موجهة ضد المؤسسات الاجتماعية الأمومية السائدة آنذاك. وقد تطور هذا الحماس الديني إلى حرب مقدسة ضد الوثنيين من (الباتاك). وكانت هذه الحرب المقدسة ناجحة من وجهة النظر العسكرية لدرجة أنها أدت إلى قيام نزاع مُسَلَّح مع الحكومة الهولندية حتى تم إخماد القساوسة أخيراً.

الحدث الآخر كان بين دولة (Atjeh) وبين الهولنديين، وقد استمرت من سنة 1873 إلى سنة 1910 ـ وإن تخللتها فترات من الهدوء ـ وقد لعب العلماء دوراً كبيراً في استقطاب التأييد الشعبي لهذه الحرب. وهكذا كانت الأفكار الدينية الإسلامية بؤرة للثورة ضد الأوروبيين.

أما المنطقة الرابعة من الأقاليم الخارجية فهي الصين حيث يوجد بها ما يقدر بين عشرة وعشرين مليون مسلم، يوجد معظمهم في (سنكيبانج) أو تركستان الصينية، وفي المقاطعات الغربية من (كانسو) و(شزوان) و(يونان). وأحد أسباب عدم نسياننا الحديث

عن الإسلام في الصين هو أنه يمثل اختلافاً عن معظم الأقاليم الأخرى التي ضرب فيها الإسلام جذوره. ذلك أن انتشار الإسلام فيه على سبيل المثال لا يبدو أنه في المقام الأول كان من عمل التجار المتجولين. ففي مقاطعة (كانسو) يعتبر معظم المسلمين منحدرين من نسل مرتزقة مسلمين اسْتُدعوا في سنة 755 تقريباً لمساندة إمبراطور الصين ضد سكان (التبت)، وربما كانوا بصفة رئيسة من سكان العراق المستعربين. ولعلّه يوجد من بينهم أيضاً بعض ذوي الأصول التركية. وبالتأكيد ينتمي معظم مسلمي الصين الآخرين عرقياً إلى شعب من الشعوب التركية.

وفي آخر القرن الرابع عشر اتبعت الحكومة الصينية سياسة العزلة، فكان من نتائجها أن المسلمين الصينيين صاروا أكثر انتماءً إلى الصين. وقد قام مسلمو الصين بعدة ثورات في القرن التاسع عشر تبعتها انتقامات شديدة، ولكن هذه الثورات استندت بصفة رئيسة إلى شعورٍ بالولاء المشترك للمجتمع الإسلامي وليس (كما في أجزاء أخرى من العالم)، إلى بعض الصيغ المعاصرة للدين الإسلامي. وقبل نهوض جمهورية الصين الشعبية، اعتقد المتفائلون أن الصين ستتحول بكاملها إلى الإسلام. ولكن التقييم الأكثر قتامة هو أنه إذا كان للإسلام أي أهمية سياسية في الصين، فإن هذا سيكون في المستقبل البعيد.

إن هذا السرد التاريخي للأقاليم الإسلامية الخارجية يتجاهل على ما يبدو أراضي إسلامية هامة تقع بين قلب العالم الإسلامي وما سميناها بالأقاليم الخارجية. فمن ناحية توجد آسيا الوسطى السوفييتية، ومن ناحية أخرى الصومال وأثيوبيا والجمهورية السودانية، وتبرير تجاهل الحديث عنها بشكل منفرد هو أنه ما دامت هذه المناطق تشبه أحياناً قلب العالم الإسلامي وأحياناً أخرى تشبه الأقاليم الحدودية، فإن تناولها لن يضيف شيئاً جديداً إلى السرد العام. كذلك يوجد ثلاثة ملايين ونصف مسلم في أوروبا (خلاف تركيا) وبصفة رئيسة في يوغسلافيا وألبانيا وبلغاريا. ولكنهم يعتبرون جزءاً من الأقاليم الخارجية التي كان الإسلام فيها في موقع الدفاع وفي حالة تراجع لعدة قرون، ومن غير المحتمل أن يقوم هؤلاء الأوروبيون المسلمون بأي مساهمة ذات أهمية في الحياة العامة

للإسلام في المستقبل المنظور. بل ربما تؤدي تأثيرات من أجزاء أخرى من العالم الإسلامي، يوماً ما، إلى تجديد إسلامهم.

5) ردّ فعل الإسلام على التأثير الأوروبي والأمريكي

الحدث البارز في حياة الشعوب الإسلامية خلال القرنين أو الثلاثة الأخيرة هو تأثّرهم بالعالم الغربي، بأوروبا أولاً ثم بأمريكا. ولم تكن هذه الفترة من الفترات التي برزت فيها أهمية الإسلام السياسية. ومع ذلك فهناك إمكانيات لا ينبغي تجاهلها. هذا التأثير الغربي ليس له مثيل في تاريخ الإسلام المبكّر، فهو أكثر عميقاً من تأثير الفكر اليوناني بين سنة 800 وسنة 1100، حيث إن تأثيره لم يكن فكرياً فحسب بل اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً أيضاً. وانسجاماً مع وجهة النظر التي يؤكدها هذا الكتاب ـ وهي أن العوامل الاقتصادية والمادية لها الأهمية الأولى في وضع الإطار الذي يعيش داخله الإنسان ـ فإن الجوانب الاقتصادية أو المادية بصفة عامة سنتناولها أولاً. إن التاريخ الأصلي لبداية التأثير الغربي يعود إلى سنة 1498، وهي السنة التي وصل فيها (فاسكو دي جاما) إلى الهند بعد أن دار حول رأس الرجاء الصالح. فهذا الحدث كان التطبيق العملي لأسلوب التقنية في مجال الملاحة البحرية لمسافات طويلة. فتطبيق هذا الأسلوب يتطلب، بالإضافة إلى المعلومات والمعدات، موقفاً فكرياً معيّناً، سواءً لدى الملاحين أنفسهم أو لدى أولئك الذين يساعدونهم في القاعدة الخلفية. والجدير بالملاحظة هنا أنه لم يحدث أن أكمل أي بحار مسلم (من الهند أو من غيرها)، بالرغم من اشتغالهم بالبحر طويلاً، رحلة إلى أوروبا، أو ساهم بنصيب يذكر في التجارة البحرية بين أوروبا وجزر الهند. وقد زاد تقدّم تقنية الاتصالات في قوة التأثير الأوروبي بدرجة كبيرة، بالرغم من أن السفن الشراعية ما زالت مستعملة عندما استولى نابليون على مصر ـ وتلك كانت علامة بارزة في مجمل التأثير الغربي. ثم حلّت السفن البخارية محل السفن الشراعية، وصارت الرحلة من أوروبا إلى الهند أقصر كثيراً عبر قناة السويس. وجاءت السكك الحديدة لتلعب دوراً مهماً. أما التجاوز الكبير للعالم الإسلامي من هذا المنطلق، فقد تمثل في إنشاء الروس لخط السكة الحديد الذي يعبر سيبيريا وتفرعاته الذي مكنهم من احتلال إمارات آسيا

الوسطى. وكان التلغراف والبرقيات نمطاً آخر جديداً من أنماط الاتصالات في القرن التاسع عشر. أما القرن العشرون فقد رافقه اكتشاف المحرك الذي يعمل بالبترول وهو الذي مكّن من اختراع السيارات (بما فيها الشاحنات الصحراوية) والطائرات. النوع الآخر من أنواع الاتصال نتج عن اختراع أو (إعادة اكتشاف) الطباعة بحروف منفصلة في أوروبا. وقد أدت هذه الأساليب التقنية والاختراعات في المقام الأول إلى توسيع مجالات التجارة وإلى أنماط أخرى من الاتصال، مثل إرسال الدارسين المسلمين إلى أوروبا ومشاركة رجال الدولة المسلمين في المجالس الدولية. لقد كانت معظم التجارة محصورة في البداية في التوابل والحرير وبضائع كمالية أخرى، بالرغم من أن الرحلات الطويلة بالسفن الشراعية كانت رخيصة نسبياً. ولكن السفن التجارية جعلت من الممكن اقتصادياً نقل كميات كبيرة من البضائع الأقل قيمة عبر مسافات طويلة. ومع بداية القرن التاسع غيرت الثورة الصناعية أنماط الأوروبيين في البيع والشراء، فالأوروبيون يريدون مواد خام رخيصة ويستطيعون مقابلها تقديم منتوجات مُصنَّعة رخيصة. وعلى هذا الأساس تطورت التجارة عبر القارات وتزايد حجمها بصورة مستمرة. كما دخل المولون الأوروبيون أيضاً وقُدِّمت القروض لتشجيع استهلاك البضائع الأوروبية في بلاد العالم الإسلامي القديم. وقد أدّى اكتشاف البترول في الفترة اللاحقة إلى نوع مماثل من الاستغلال من قبل الأوروبيين والأمريكيين، ولكنه لم يستمر طويلاً. فقد كان ردة الفعل الإسلامية في طريقها إلى الظهور.

ومع مرور الوقت أدت المصالح الاقتصادية الأوروبية إلى التدخل في الشئون السياسية، والبرتغاليون هم أول من دخل الميدان، ثم تبعهم الهولنديون فالفرنسيون فالبريطانيون وقد أدى الصراع بين القوى الأوروبية في النهاية إلى إقامة الحكم البريطاني في الهند، والهولندي في ما يعرف الآن باندونيسيا، وفي القرن التاسع عشر ومع بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830، صارت دول شمال أفريقيا الإسلامية شيئاً فشيئاً تحت الحكم الأوروبي. وبصرف النظر عن هذه النماذج للحكم المباشر أو غير المباشر فقد مارست الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر إملاء السياسة على تلك الدول، وخاصة

على الإمبراطوريتين العثمانية والفارسية اللتين، بسبب الضعف العسكري، والالتزامات المالية، أُجبرتا على الإذعان للاقتراحات المقدمة من المواطنين المقيمين والسفراء الأوروبيين. وعلى الرغم من السياسات المفروضة (المملاة) تلك، فإن بعض الدول الإسلامية أصبحت تُضَم إلى مجموعة الدول الحديثة التي كانت مقتصرة من البداية على الدول الغربية فقط، وتبادلت معها السفراء ووقعت المعاهدات على قدم وساق. وحيث إنّ الحدود الواضحة إحدى سمات الدولة الحديثة، فقد تم تحديد الحدود بعناية، ثم قُبلت في وقت لاحق بعصبة الأمم ثم في منظمة الأمم المتحدة. هذا القبول في النظام الدولي أدى بدوره إلى مزيد من التأثير بالتفكير السياسي الغربي. وقد رغبت البلاد الإسلامية في تطوير مؤسسات تكون مقبولة لدى الأوروبيين، كي يشعر المسلمون بأنهم يشاركون حقيقة في الحياة الدولية في هذا العالم. وهكذا أسسوا برلمانات وقوانين (أوروبية) جديدة من أجل تنظيم التجارة أولاً ثم من أجل مسائل أخرى بعد ذلك. وأخيراً أنشأوا محاكم وقضاة جدد لكي يطبقوا تلك القوانين.

والتأثير الاجتماعي المباشر للغرب (منفصلاً عن نتائج تأثيره الاقتصادي) لم يكن كبيراً. فقد كان هناك قدر من الإلمام بعادات المجتمع الغربي عن طريق الطلبة الذين قدموا إلى الجامعات الأوروبية وقدر آخر من الإلمام عن طريق السينما. ويمكن ملاحظة نتيجة التأثير الاجتماعي بصفة رئيسة في الحركة الكبيرة لإعطاء المرأة مكانة أفضل في المجتمع.

أما التأثير الفكري، على الجانب الآخر، فقد كان كبيراً. وطبيعي أن يتجه المسلمون إلى استيعاب التفكير العلمي الذي أدى إلى التكنولوجيا الأوروبية، بالإضافة إلى دراسة العلوم التخصصية. وقد استحسنوا النظريات الفلسفية المتضمنة في النظرة العلمية العامة. ويسبب نظرة الشك المتأصلة لديهم تاريخياً نحو المسيحية، فقد فضلوا مفسّرين مناهضين للمسيحية على المفسّرين المسيحيين للفكر الحديث. وفي البلاد الإسلامية، لم يحقق المبشرون إلا قدراً قليلاً من النجاح في كسب مؤمنين جدد بالمسيحية، وفي نشر الأفكار المسيحية، لكنهم قاموا بمساهمات هامة في نشر الأفكار الغربية بصفة عامة عن طريق التعليم. على أن النشر المتعمد للأفكار السياسية الغربية وتداولها كان قد بدأ في العقد

الثالث من القرن العشرين من قبل الفاشيين والشيوعيين، تبعتهم بعدها الديمقراطيات الغربية.

هذا إذاً هو مجمل التأثير الغربي في العالم الإسلامي في الفترة التي بدأت سنة 1498، وبصورة خاصة منذ سنة 1798، وبالطبع كان هناك تأثير مشابه على حضارات آسيا القديمة. ومنذ تاريخ مبكر كانت هناك ردة فعل من المسلمين ضد هذا التأثير الغربي، بدءاً من المحاولات الفاشلة في إرسال السفن إلى أوروبا. وربما من الملائم أن نتناول ردة الفعل تحت نفس العنوان وهو التأثير الأوروبي.

وبخصوص التأثير الاقتصادي كانت ردة الفعل تتمثل في استبدال (في أماكن مقدسة) النظم القديمة في الزراعة التي كانت تهدف إلى سدّ حاجات المزارع بزراعة الحبوب من أجل بيعها نقداً، كالقطن والمطاط والشاي. وهذا يعني التعامل مع النظام الاقتصادي العالمي، ومن ثم تعريض السكان المسلمين لتقلبات السوق العالمية. كما قامت بعض المحاولات في البلاد الإسلامية - بشكل رئيس في القرن العشرين - بتطوير صناعات من أجل تقليل التبعية الاقتصادية للغرب، ولا زالت المحاولات مستمرة بنجاحات. وما نجده في المجال الاجتماعي ليست ردة فعل واعية للتأثير الأوروبي بقدر ما هو خلاصة لنتائج غير واعية. والظاهرة المهمة هي ظهور طبقة متوسطة جديدة نالت قسطاً من التعليم الغربي. فقبل أن يأتي التأثير الغربي ليفرض نفسه، كانت هناك طبقتان في العالم الإسلامي: طبقة عليا تتكون من الحكام وملاّك الأرض والإداريين وكبار التجار، وطبقة سفلى تتكون من الفلاحين والحرفيين التابعين وصغار التجار وفقراء المدن بصفة عامة. أما الطبقة الوسطى الجديدة فهي، على خلاف ذلك، تتكون من ضباط الجيش والموظفين المدنيين والمهنيين الحرفيين المهرة وما شابه ذلك. وقد أدت التغيرات الاقتصادية في القرن الأخير إلى تزايد التباين في توزيع الثروة. فالطبقة العليا (أو على الأقل ذلك القسم منها المتطلع إلى الأمام) استفادت كثيراً من إدخال الأساليب الأوروبية. وحتى عهد قريب زادت تلك الطبقة من سيطرتها في معظم البلاد على الشئون السياسية والاقتصادية. وأصبحت الطبقة الوسطى نتيجة لذلك ساخطة لأنها تدرك جيداً

أن وجودها أساس لإدارة أي بلد كدولة حديثة. وثورة سنة 1952 في مصر هي أول علامة على إصرار الطبقة الوسطى على إثبات وجودها.

وفي ساحة السياسة الداخلية كانت ثمة تغييّرات طفيفة في الحكم إلى أن قامت الثورة المصرية والانقلابات الأخرى المشابهة التي قام بها ضباط من الجيش. واستطاع الحكام السابقون والطبقة العليا استعادة سلطتها بأسلوب أو بآخر. وقد أقيمت الواجهات البرلمانية والأشكال الديمقراطية، ولكن المؤسسات غير المألوفة كان من السهل التلاعب بها من قبل تكتلات الطبقة العليا لتتأكد أن السلطة الفعلية لا تنتقل إلى طبقة أخرى غيرها. وعدم حدوث أي تغيير في العلاقات السياسية الداخلية مناقضاً لتطورات العلاقات السياسية الخارجية، فقد كانت ردة الفعل ضد السيطرة الأوروبية واضحة في الكفاح من أجل توكيد أو إعادة توكيد الاستقلال. في هذا الكفاح استخدمت بعض جوانب الفكر الأوروبي الخاصة بالقومية من أجل توحيد الأمة، كما أُستخدمت في الساحة الدولية لعرض قضية لا يمكن أن يرفضها الغرب، وفي وقت كتابة هذا البحث (1966)، كان الكفاح يحقق نجاحات في كل مكان تقريباً. إن أكبر تجمع للمسلمين تحت حكم غير المسلمين هو في الهند حيث يعدّ المسلمون أربعين مليوناً، كما يوجد عشرون مليوناً في آسيا الوسطى يتبعون الاتحاد السوفييتي، وعشرة مليون أو أكثر في الصين. وهذه التجمعات تتمتع إلى حد ما بحكم ذاتي، كما هو الأمر في الهند أيضاً، وفي بلدان جنوب شرق أوروبا حيث يوجد مُسلمون. إن مسلمي جنوب الجزيرة العربية أقل من مليون ولكن، حيث إنّ الأرض بكاملها إسلامية، فإن ظهور هيمنة أجنبية سيكون أكثر وضوحاً. وعلى أي حال يوجد تحرك نحو الاستقلال. والسؤال الرئيس هو: في أي تاريخ وفي أي شكل سيأتي هذا الاستقلال؟

وللمضي في تناول ردة الفعل الدينية والفكرية، من المهم ملاحظة أولاً وقبل كل شيء الموقف المزدوج الذي تتخذه البلاد الإسلامية من الثقافة الغربية. فمن ناحية هناك إعجاب كبير بقوة السياسة الغربية والإنجازات التكنولوجية والرفاهية المادية، وامتد هذا الإعجاب إلى ميدان الثقافة والفكر أيضاً. ومن ناحية أخرى يتوازى القرار بعدم قبول

الهيمنة السياسية الأوروبية أو الأمريكية مع القرار بالاحتفاظ بالاستقلال في المجال الفكري أيضاً. وقد تم قبول الأفكار الغربية وتطويرها على يد الطبقة الوسطى بصفة رئيسة نتيجة لتعليمها الأوروبي. ومن الأفكار التي سبق ملاحظتها فكرة القومية التي أُستخدمت بشكل بارز في الكفاح من أجل الاستقلال، رغم الصعوبات في تطبيقها في قلب الأراضي الإسلامية، حيث إنّ انتهاء الإمبراطورية ونظامها شبه العسكري ترك معظم الدول التي قامت على أنقاضها تنوء بمشاكل الأقليات. فمصر مثلاً احتارت بين الحديث عن قومية مصرية (أو فرعونية) لتشمل الأقباط، وبين القومية العربية أو الإسلامية لتأييد مطالبتها بالقيادة في مجال أوسع. وفي العراق وحدها أكراد سنّيون وعرب من الشيعة يشكلون مع بعضهم عدداً يفوق عدد العرب السنّيين، وعند الحصول على الاستقلال توقف مفهوم القومية عن تقديم أي عون، وتحولت الطبقة الوسطى إلى نمط من أنماط الاشتراكية. والطبقة السفلى، التي هي أغلبية الجماهير، لم تقبل هذه الأفكار الغربية إلاّ إلى المدى الذي تتمشى فيه القومية مع غريزتهم المتأصلة في الخوف من كل ما هو أجنبي. فقد ظلوا مشدودين إلى الأفكار الإسلامية التقليدية وعلى استعداد للاستجابة إلى أي صرخة تقول بأن الإسلام مُعتَدى عليه.

عبارة انبعاث الإسلام تتكرر باستمرار هذه الأيام، وتوجد في الواقع ظواهر تنطبق عليها هذه العبارة، ولكن من المهم النظر بدقة في طبيعة هذه الظواهر.

فالطبقة الوسطى اكتسبت أثناء تعليمها النظرة العلمية الغربية العامة مع التأكيد على الجوانب العلمانية والمعادية للدين، وأصبحت بالتالي بعيدة عن الدين بمعناه التقليدي دون أن تجد ما يحل محلّه، أيْ منظومة من الأفكار توجه بها حياتها. وهذا الموقف الديني غالباً ما رافقه نوعٌ من الارتباط الوطني العلماني بالإسلامي كمجتمع ثقافي، ويبدو أن هذا هو أحد جوانب عملية الانبعاث ولكنها في الواقع عملية إحياء للدين.

وجانب آخر يمكن ملاحظته عند أولئك الذين يقدّرون وجهات النظر الغربية، هو أنهم جميعاً، سواء الذين تعلموا حسب نظام التعليم الغربي أو حسب نظام التعليم التقليدي، ظلّوا مرتبطين على المستوى الديني بالإسلام.

أصبح مثل هؤلاء الرجال يدركون أن شيئاً ما من صُلب دينهم لم يتأثر بالفكر العلمي الغربي، كي يتمكن المسلم من رفع رأسه بفخر بين أتباع الديانات الكبرى الأخرى. وهذا «الشيء» هو ما أطلق عليه في هذا الكتاب اسم «الرؤية الإسلامية». لكن المشكلة بالنسبة لهؤلاء الذين يحاولون أن يخلّصوا الدين الإسلامي من التأثير الغربي هي كيف يستطيعون، في ظل الظروف الحديثة، الاستمرار في تجسيد هذه الرؤية في حياتهم.

كان موضوع هذا الفصل الجانب الديني للتطورات السياسية. في العصر الحديث، عصر التأثير الغربي، حيث نجد أن دور الدين غير بارز. وأكثر الحقائق أهمية هي إبعاد الطبقة الوسطى وإصرار الجماهير وتماسكها. وتعتبر الأخيرة عاملاً له أهمية سياسية كبيرة في الموقف الحالي، شريطة أن يظهر قائد يستطيع أن يربط بين الدين وبين الإصلاح الاجتماعي بدلاً من أن يربط بين الدين وبين التزمت الاجتماعي.

الفصل الثامن

وظيفة المفكرين الدينيين

1) العقيدة والوحدة

تأتي الرؤيا الإسلامية إلى الناس ـ على الصعيد الفكري ـ في شكل أفكار يحتويها القرآن في المقام الأول. وهؤلاء الناس الذين أتتهم هذه الأفكار أصلاً أعضاء في المجتمع وقد تجسدت هذه الرؤيا إلى حد ما في هذا المجتمع. ومع ذلك، من الصعب أن نحدد وظيفة الأفكار في حياة مثل هذا المجتمع على امتداد حقب طويلة من التاريخ. ويميل البعض إلى التخلص من الإشكالية بالقول بأن الوظيفة الوحيدة للأفكار هي أن يصدقها المسلمون. أما عالم الاجتماع فهو يرى في المشكلة أكثر من ذلك. فقد يتم التأكيد على فكرة الآن وقد يتم التأكيد على غيرها. فبعض المسلمين يقولون إن القرآن هو كلمة الله التي خلقها، بينما يقول غيرهم بأن القرآن لم يُخلق. لقد بيّنا فيما سبق أن هذه النقطة الدينية لها علاقة بصراع كبير بين فريقين من المسلمين وهو صراع له جانب سياسي. ولذلك فعالم الاجتماع يبدو محقاً في تساؤله عن كيفية العلاقة بين هذه النقطة الدينية والأهداف السياسية. وسرعان ما يظهر أيضاً أن العلاقة بينهما ليست علاقة بسيطة. فالفريق المستبدّ لم يتبنّ آراءه السياسية لمجرد أنه يؤمن بأن القرآن مخلوق ولا يمكن أن يعتبر هذا الإيمان منبثقاً عن آرائهم السياسية. وإن مشكلة وظيفة الأفكار الدينية في المجتمع هي حقاً مشكلة كبيرة جداً وتترتب عنها نتائج عدة، ولا يمكن التعرض لها بالكامل في هذا الكتاب[1]. وكل ما يمكن الإصرار عليه حالياً هو أن المشكلة قائمة ومعقدة. ومن الواضح أن الأفكار السياسية كانت لها مكانة مهمة في المجتمع الإسلامي النامي.

(1) حاولت معالجة الموضوع بالتفصيل في كتابي (الإسلام والتكامل الاجتماعي) وفي كتابي «الحقيقة في الديانات».

لقد تم تناقلها من جيل إلى جيل عن طريق حفظ القرآن. أي بمعنى أن نفس الأفكار القرآنية هي التي ترتكز عليها حياة المجتمع الإسلامي بأكمله. ومع ذلك فاستعراض مختصر لتاريخ الفكر الإسلامي يوضح أن ما حدث للأفكار تتعدّى مجرد نقلها وحفظها عن ظهر قلب. ومن العمليات التي يمكن ملاحظتها، التأويلات الدفاعية للنصوص القرآنية لتحديد معنى العقيدة.

وتحدث التأويلات الدفاعية في سياق الخلافات الفكرية داخل المجتمع. في خضم جدال مثل الجدال المتعلق بطبيعة القرآن، هل هو مخلوق أو غير مخلوق، فيستشهد أحد الأطراف بنصوص معينة مدعياً أنها تؤيد وجهة نظره. ثم يأتي خصومه فيجزمون بأن هذه النصوص تعني في الواقع شيئاً آخر، ويدّعون أن هناك نصوصاً أخرى تثبت وجهة نظرهم بوضوح. ثم يدخل الطرفان في جدال شديد حول هذه النصوص وغيرها، كلٌّ يحاول أن يقوّي موقفه، ويضعف موقف خصمه. وقد يُزج أحياناً بأسئلة نظرية مثل الاستفسار حول ما إذا كانت تطبيقات آية معينة يراد بها العموم أو الخصوص. كما يوجد متطرفون يأتون بأغرب التأويل لبعض السور وهي تفسيرات يرفضها جميع المسلمين تقريباً. في النهاية وصلت كل الفرق والمذاهب الفكرية داخل المجتمع الإسلامي إلى درجة من الاتفاق مع نفسها حول تفسير القرآن. كُيّف هذا التفسير المتفق عليه مع نظرتهم العامة إلى العامة من الناس التي يستند عليها القرآن ككل، وهي الرؤيا الإسلامية. ففي صلب وجهة نظر السنّة ـ بالرغم من وجود تشعبات فرعية ـ توجد درجة كبيرة من الاتفاق حول تفسير القرآن. علينا أيضاً أن نلاحظ العملية التي تصبح بموجبها العقيدة أكثر وضوحاً وتحديداً في تاريخ الفكر الإسلامي. ويوجد، لسوء الحظ، سوء فهم خطير في الغرب المعاصر لوظيفة العقيدة في حياة المجتمع. هذا راجع بالدرجة الأولى إلى الطريقة التي استخدمت فيها عناصر محافظة في المجتمع في القرن الأخير العقيدة لمقاومة أشكال مرغوبة للتأقلم مع الظروف المتغيرة. وفي المراحل التكوينية في حياة أي مجتمع تؤدي العقيدة وظيفة إيجابية باعتبارها المعادلة التي تسجل الاتفاقيات التي يتم التوصل إليها بعد خلافات طويلة حول بعض الأمور. وقد أدّت بعض النقاط التي سنذكرها في الجزء

القادم إلى خلافات عميقة رافقتها العديد من النتائج. وبعد خلافات كهذه يتفق معظم أطراف النزاع في النهاية على وجهة نظر معينة ويعتبرونها هي الصحيحة، وتوضع وجهة النظر المتفق عليها هذه عادة في صيغة مختصرة جداً مثل: «القرآن هو كلام الله غير مخلوق». وعندما تحتد نقطة الإيمان بهذه الطريقة تصبح عقيدة أو شيئاً ثابتاً يقبله الجميع ولا يجادل فيه أحد بعد ذلك. فالعقيدة ليست هي الرؤيا الإسلامية ذاتها ولكنها التعبير عن وجه من وجوه تلك الرؤيا. ثم إن قبول سواد الناس للعقيدة لا يعتبر قراراً يتبنى مبدأ عقلياً بطريقة تشبثيّة عنيدة مهما كانت الظروف. بل هو حكم بأن المعادلة المتفق عليها تعبر عن وجه من وجوه الرؤيا يعيش به المجتمع. بعبارة أخرى، العقيدة في حد ذاتها ليست شيئاً جديداً ولكنها توضح كل ما كان موجوداً يكتنفه الغموض أو غير محدد في الرؤيا التي قبلها أو اتّبعها المجتمع. إن رفض العقيدة يعادل ترْك المجتمع، ولكن بإمكان المرء أحياناً تجنب ذلك بالالتحاق بمجتمع فرعي مبني على عقيدة بديلة.

سنوضح في الجزء القادم شيئاً عن الطريقة التي تُحدَّد بها الكثير من النقاط المتعلقة بالعقيدة. وسنرى في هذه العملية أيضاً أن العديد من الصيغ قُدمت إلى المجتمع لقبولها لكنها أخفقت وتخفق في الحصول على ذلك القبول. ويترتب على ذلك وجود شيء غير نهائي في جهود علماء الدين لصياغة العقيدة. فقد جاء في «الكفاية» للفضالى* (المتوفي سنة 1821) أن على كل مسلم أن يعرف خمسين مسألة من مسائل الإيمان مع معرفة الدليل على كل واحد. والعديد من هذه المسائل تفرق ببراعة بين «صفات المعاني» و«الصفات المعنوية». ومن الواضح أن هذه الصياغة العقائدية لم يقبلها المجتمع الإسلامي ككل. فإذا كان بمقدور المجتمع رفض ما يقدمه عالم الدّين في شكل عقيدة، فهل يمكن أن تتم مراجعة عقيدة قبلتها غالبية المجتمع؟ الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة على الإطلاق. وفيما يتعلق بالمجتمع المبني على الرؤيا وليس على التعبير عن الرؤيا في شكل عقيدة، يبدو أن إعادة النظر ومراجعة التعبير أمر ممكن من الناحية النظرية. ومن ناحية أخرى، إذا قبِل مجتمعٌ عقيدةً حول نقطة أساسية بدون نقاش لقرون عديدة، يصبح من

* كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام لمحمد بن شافعي الفضالي (ت 1820م) فقيه مصري (المراجع).

الصعب تغييرها دون الظهور بمظهر المتخلّين عن الرؤيا. بالرغم من ذلك هناك مسلمون يحاولون اليوم إعادة تفسير آيات القرآن المؤيدة لفكرة الزواج بأربع زوجات ـ التي تعتبر إحدى خصائص الإسلام لعدة قرون ـ بقولهم إن آية: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ (سورة النساء: الآية 3)، تجعل من المستحيل أن يكون للمسلم أكثر من زوجة واحدة. ولكن يجب الاعتراف بأن هذا ليس من الأمور الرئيسة، ويبدو عموماً من غير المحتمل إمكانية تغييرها.

هذه الدراسة للعقيدة الإسلامية تقودنا إلى سؤال آخر يتعلق بوحدة الدين الإسلامي عبر عدة قرون وفي عدة مناطق من العالم. كيف يمكن القول بأن الإسلام أو أي دين آخر يبقى وحدة واحدة؟ إن عملية تعريف العقيدة في حد ذاتها تعتبر نوعاً من التغيير في الدين. ولم يكن للمسلمين الذين عاشوا تحت إمرة الخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل سلسلة من العقائد والشعائر كالتي صاغها الأشعري (المتوفى سنة 935) فيما بعد. ومع هذا يمكن القول بأن ذلك لم يكن تغييراً في الجوهر بل إن العقيدة أظهرت الإيمان الموجود في الباطن. أو بعبارة أخرى، يمكن القول بأن الرؤيا واحدة ولكن التعبير الشفهي عنها كان أشمل. ومثل هذه العبارة تترك الباب مفتوحاً لنوع آخر من التغيير، وهو الذي يتطلب تغيير الأنماط الفكرية في المجالات غير الدينية. والمثال على ذلك الطريقة التي سيفسّر بها وجود الله لأناس يفكرون عادةً تفكيراً علمياً حديثاً. وسيجد هؤلاء الناس صعوبة استيعاب عملية الخلق عند الله في غياب معرفة أصل الكون أو معرفة الإجابة على الفكرة التي تؤكد أن الله هو عبارة عن تصوّر محض. وهكذا، فوحدة الدين ينبغي على الأقل أن تكون موافقة مع اختلاف التركيز من وقت لآخر.

إن وجهة النظر القائلة بأن الإسلام لا يتغير أبداً، فكرة شائعة لدى المسلمين في الماضي ولا يزال ينادى بها البعض بقوة حتى اليوم. وفي عدة أديان أخرى نادى معتنقوها بوجهات نظر مشابهة. ولكن نظرة كهذه في الإسلام ترجع بدون شك في أصولها إلى النظرة التي كان يتبناها عرب الصحراء. فقد عاش هؤلاء في مجتمع هادئ يسوده إيمان عميق بأن الأمان يكمن في اتّباعهم الطريقة التي عاش بها أجدادهم بكل دقة «فالبدعة»

كالوباء يجب تجنبها لأنها تقود عادة إلى الكارثة. وليس مستغرباً إذاً أن يصبح إتّباع أسلوب حياة محمد بدقة المثل الأعلى لجميع المسلمين، وأن الكلمة التي يصفون بها الهرطقة في العقيدة أو في ممارستها هي «بدعة».

وبصرف النظر عن هذا الجانب من نظرة العرب، فالقول بأن الدين لا يتغير فكرة لها مزاياها. فالمجتمع الديني له بعض صفات الكائن الحيّ. لكن الصعوبة في الفكرة تظهر عندما يحاول أن يذكر بالضبط ما هو الشيء الذي لا يتغير على امتداد فترة طويلة من الزمن. فإذا استطاع المرء أن يحدّد الركن الثابت بالتفصيل، فإن العديد من الأشخاص ممن يعتبرون مسلمين سيُستبعدون. ولكن إذا قال المرء مثلاً (لكي يشمل جميع الأشخاص) إنّ أركان الإسلام الثابتة هي الشهادة والصلوات الخمس وصوم رمضان فهذا غير كاف تماماً للتعبير عن حقيقة الإسلام، كما يفهم عادة. لذلك، يبدو من الأفضل القول بأن جوهر الإسلام أو لبّه ـ الذي لا يتغير ـ لا يمكن التعبير عنه بالكلمات، بل بما سميناه في هذا الكتاب «الرؤيا الإسلامية».

إن الصعوبة في اعتبار الإسلام وحدةً تظهر جلية أيضاً عندما يدرس المرء الفِرق المتعددة والاختلاف في الممارسة من منطقة إلى منطقة. فمن المتفق عليه طبعاً أن الشيعة والسنّة مسلمون، بالرغم من أن كل فريق يقول بأن الإسلام الذي يتبعه أفضل من إسلام الآخرين. ومن بعض النواحي، تعتبر السنّة والشيعة تعبيراً عن الرؤيا الإسلامية، ولكن من الصعب، بل من المستحيل، حتى على المراقب المحايد، أن يعبّر عما يجمع بينهما بالضبط. وتصبح المشكلة أكثر تعقيداً عندما يُذكر الزيديّون والأباضيون والإسماعيليون. كما أثارت الأحمدية من «قاديان» جدلاً عاصفاً. إن جوهر المشكلة هو تحديد مدى ما يُسمح به من الانحراف عن العقيدة والممارسة قبل إقصاء أي مجموعة عن الإسلام. وفي هذا الصدد يختلف موقف العالم الأكاديمي عن موقف الشخص الإداري (الحاكم). قد يعترف العالم الأكاديمي باستمرارية التأثير القوي للرؤيا الإسلامية في حين أن الحاكم محقٌّ في معاملة الجماعة على أنها لم تعد مسلمة. من جهة أخرى، تجدر الإشارة إلى أن الغزالي في «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» حذّر من وصف إنسان بالكفر دون وجود أسباب

موجبة. ويميل الشعور العام للأغلبية المسيطرة باستعمال صيحة الكفر أو الشرك ضد الأقلية المكروهة.

وتظهر صعوبات أخرى عندما يدرس المرء الاختلاف في الممارسات المحلية في البلدان المختلفة. ففي البلدان النائية بالذات، يحتفظ المسلمون عادة بالكثير من عاداتهم المحلية. ويذهب بعض المراقبين الغربيين إلى حد القول بأنه لا يوجد إسلام واحد بل عدة، أي دين مختلف في كل بلد أو منطقة. وبروز وجهة النظر هذه، يوحي بأن السؤال القائل: هل الإسلام دين واحد أم عدة أديان؟ ليس بالسؤال الذي يقتضي جواباً موضوعياً حيث إن أي إجابة يعطيها الدارس تنبثق جزئياً من اهتماماته الشخصية. وربما يجب علينا أن نكضم غيظنا الواضح ونعترف بأن وحدة الإسلام هي «تصوّر»، ونستأنف بالتأكيد على أن طبيعتها التصورية لا تجعلها فكرة غير صالحة. وتُفسر كلمة «تصوّر» عادة بأنها تعني أن المراقب يتصور صفة معينة من ظاهرة معينة بالرغم من عدم وجود أساس لها من تلك الظاهرة. إلا أنه هناك تفسيراً آخر لكلمة «تصوّر». يجوز في بعض الحالات أن نبدأ بقراءة «الوحدة» في المظاهر المختلفة، ولكن عندما نفعل ذلك، يمكننا إدراك أن هناك عناصر في تلك المظاهر قادرة على أن تدعم أو تنهض بفكرة الوحدة. في حالة وحدة الدين الإسلامي، يكون العنصر متمثلاً في حقيقة أنَّ أولئك الذين تجسّد حياتهم الرؤيا الإسلامية أو تتأثر بها بشكل كبير سيعلنون جهاراً أنهم سيقبلون الرؤيا التي جاء بها القرآن، أي أنهم سيقبلون الشهادة.

بهذه الكيفية نجد أن فهم الرؤيا أو النظرة إلى الكون ومكان الإنسان فيه، يمكّن من تأكيد وحدة الإسلام عبر القرون وقبول نظرة علم الاجتماع إلى الدين، بمعنى قبوله كمظهر ثابت لا يتغير من مظاهر حياة المجتمع، ومن وجهة أخرى يكيّف نفسه مع الظروف المتغيّرة.

2) الخلافات العقدية الكبرى

بعد كل هذه الآراء العامة حول وظيفة التطوّر العقدي في حياة المجتمع، يمكننا أن ننتقل لدراسة أهم الخلافات الجدلية في حياة المجتمع الإسلامي. لقد تحدثنا فيما سبق من

الناحية السياسية عن الخلافات الأولى بين الخوارج والشيعة، ولهذا فإن علاج هذه الخلافات من الناحية العقدية هنا سيكون مختصراً.

بدأ ظهور الخوارج إلى دائرة الضوء في خلافة عليّ (من 656 إلى 661) عندما أصرّوا على أن القرآن هو السلطة التي يجب الاحتكام إليها في المجتمع الإسلامي. فالقرارات الإدارية يجب أن تستند إليه وحتى سلوك الحكام ينبغي أن يقيّم من خلاله. فأولئك الذين لا يعملون بما جاء فيه ـ مثل عثمان الذي ادّعوا أنه لم يعمل به ـ يستحقون الموت. ومفهوم المجتمع يلعب دوراً هامّاً في تفكيرهم. فيتحدثون عن السواد الأعظم من المسلمين على أنهم «أهل الجنة». ويبدو أنهم يعتقدون أن الانخراط في هذه الجماعة سيضمن للإنسان الجنة في النهاية. وأغلب الظن أن الخوارج يشعرون بأن الكبيرة (أي عدم إطاعة أوامر القرآن) تضع سعادة المجتمع المستقبلية في خطر، ولهذا السبب يقتلون مرتكب الكبيرة أو يطردونه من المجتمع. ويبدو أنهم في كل هذا يحاولون أن يدخلوا إلى الإسلام قيماً لها علاقة بالقبائل الجاهلية في كثير من الحالات، وتتمثل في المفهوم القائل بأن القبيلة تعطي من رصيدها لأفرادها النُّبل والأهمية. يقول منتقدو الخوارج بأنه من الخطأ طرد إنسان من المجتمع لمجرد أنه ارتكب كبيرة. وكيفما كان الأمر في الصحراء حيث يستطيع الفرد الذي تطرده قبيلة أن يجد قبيلة أخرى تحميه، فمن الواضح أن المجتمع الحضري المستقر لا يجد في طرد أعضاء منه لمجرد ارتكابهم أخطاءَ أمراً قابلاً للتطبيق. من جهة أخرى نجد أن الفكرة التي ينادي بها بعض المسلمين والتي مفادها أنه عندما يكون الفرد عضواً في مجتمع، فالذنوب تصبح غير مهمة، ويقلل ذلك على ما يبدو من خطورة ارتكاب الكبائر. بالتأكيد لابد للجرائم من عقاب ولكن ليست كل الجرائم عقابها الموت أو الطرد من المجتمع. هذه النظرة مقبولة لدى معظم المسلمين. المشكلة هي كيفية التوفيق بين وجود مجرمين في المجتمع والقول بأنه مجتمع أفراد كتبت لهم الجنة. أول محاولة لحل هذه المشكلة كانت محاولة «المرجئة». وفكرة «الإرجاء» التي جاءوا بها، وهي أن الحاكم لا يحتاج إلى الحكم على مصير المجرم هل هو إلى الجنة أو النار، بل يمكنه أن «يُرجِئ» الحكم إلى الله يوم القيامة. وقد اعترض بعض الأتقياء على الارتباط بالمذنبين، كما لو كانوا من

أهل الجنة هم أيضاً. ومع مرور القرون أصبحت الفكرة التي تلاقي قبولاً يوماً بعد يوم هي أن المجتمع مهيأ لإفراز الأنبياء، وأن الانتماء إليه يضمن في النهاية الدخول إلى الجنة. إن خطورة الكبائر أو الجرائم يمكن إيقافها بالإصرار على العقاب. وهذا العقاب يمكن أن يكون على الأرض أو في النار. وإذا كان العقاب في النار فسيكون ذلك لفترة محدودة، يدخل المذنب بعدها الجنة شريطة أن يبقى عضواً في المجتمع الإسلامي.

من خلال هذه المناقشات تطور جدال جديد حول شروط العضوية في المجتمع. وهذا مرتبط بمفهوم «الإيمان»، ولكن إيحاءات الكلمة الإنجليزية «Faith» ومرادفاتها الأوروبية مضللّة عندما يتعامل المرء مع نقاش إسلامي. من الناحية اللغوية طبعاً كلمة «إيمان» تعني «Faith»، ولكن في السياق الإسلامي تشير بالدرجة الأولى إلى كل ما يجعل المرء مؤمناً أو فرداً من أفراد الجماعة المؤمنة. لهذا السبب سنحتفظ بكلمة «إيمان» كما هي. خلال المناقشات كان هناك تمييز بين العديد من العناصر وهي عادة العناصر المرتبطة بالقلب وبالشفتين وبالأعضاء. فيختص القلب ـ وهو أساس العقل ـ بقبول مفردات العقيدة، وتختص الشفتان بالجهر بالرأي والشهادة بينما تختص الأعضاء بوظيفة تنفيذ الواجبات الدينية المتعددة، بما في ذلك أداء الصلوات. لقد كان هناك مجال للجدال حول ضرورة العناصر الثلاثة في «الإيمان»، وبالتحديد قلّل بعض علماء الدين من شأن التصرفات الخارجية واعتبروها جزءاً غير أساسي في الإيمان. ويرتبط بهذا الجدل جدل آخر حول ما إذا كان الإيمان ينقص أو يزيد، أم أنه وحدة لا تتجزأ. وفي النهاية بدأ الإجماع يتجه نحو الفكرة القائلة بأن الكبيرة الوحيدة التي تؤدي إلى عزل الفرد عن المجتمع الإسلامي وحرمانه من الجنة هي الشرك أو الاعتراف بآلهة أخرى غير الله.

بهذه الطريقة يتم التوازن. فالشرك وحده يؤدي إلى بطلان العضوية في المجتمع وبالتالي يؤدي إلى النار. أما الآثام الأخرى فيعاقب عليها لأنه لم يخرج من جماعة المؤمنين ولذلك فإنّه يدخل الجنة. (ويبدو أن الردّة أو الارتداد التي يعتقد أن لها صلة بهذا الموضوع أُهملت من قبل علماء الكلام وناقشها القضاة فقط) كان الشيعة في الأصل معاصرين للخوارج ويُعتبرون خصومهم الأقوياء، وقد وصفناهم من الناحية السياسية في صفحات سابقة.

وكانوا يؤكدون على فكرة البحث عن الخلاص بالدرجة الأولى عند الزعيم (الإمام) الذي يتمتع بشعبيّة كبيرة. لقد كانوا مقتنعين بأن أي نهج ديمقراطي يمكن أن يؤدي إلى كارثة، نظراً لأن الرجال العاديين الذين لا يتمتعون بشعبية، يتخذون قرارات سيئة. والزعيم الذي يلهمه الله هو الوحيد الذي يقود المجتمع نحو السلامة. مثل هذه المعتقدات ربما لها علاقة بالتقليد القديم المعروف في جنوب الجزيرة العربية والخاص بالملوك «شبه الربانيين أو أنصاف الآلهة»، نظراً لأن نسبة كبيرة من الشيعة الأوائل جاءوا من قبائل في جنوب الجزيرة العربية. ويدخل في مفهوم الشيعة الإيمان السائد لدى العرب بنُبل بعض السلالات. وبالتحديد كانوا يعتقدون أنه نظراً للصفات الخاصة التي يتميز بها محمد، فإن أصل عشيرة بني هاشم يتمتع بصفات غير عادية. والفكرة العربية القديمة هي أن النبل والصفات الخارقة للعادة ترجع إلى الوراثة، ولذلك فإن كل عضو من عشيرة معينة يتمتع بتلك الصفات أو على الأقل هناك احتمال بأن يتمتع بها. وثمة فكرة أخرى كانت موجودة وهي أن الصفات الخارقة ذات الطابع الخاص توجد في شخص واحد من أفراد العائلة في وقت من الأوقات، وأن هذا الشخص الفريد أو الزعيم أو الإمام يتم تعيينه من قبل أسلافه. وقد اعتبر «الإمامية» فيما بعد أن محمداً قد عيّن «عليّاً» إماماً بعده، وعيّن «علي» «الحسين» من بعده، وهكذا استمرت حتى الإمام الثاني عشر، وكانت مطالبة العباسيين بالخلافة تستند في الأصل إلى أنهم أصبحوا أئمة بالتعيين وأعطوا تسلسل انتقال الإمامة. وفي حوالي سنة (780) تبنّوا دعوى بديلة، هي في الواقع تبرير لموقفهم، وهي أنه منذ وفاة محمد أصبحت الإمامة من حق بيت بني العباس.

التطور العقدي الآخر الذي كان موجوداً بين الشيعة هو ما يطلق عليه أحياناً «مذهب الخلاص» كاصطلاح عام. ويعني أن الخلاص متوقع من قبل زعيم خارق للطبيعة أو زعيم أرسله الله. وقد يأخذ ذلك شكل الاعتقاد بأن «المنقذ أو المخلّص» ـ أي المهدي ـ موجود فعلاً. أو يتوقع ظهوره في المستقبل القريب أو البعيد. وبعد فشل ثورة «المختار» وبالتحديد بعد وفاة محمد بن الحنفيّة في سنة (700) بدأت تنتشر بين الشيعة فكرة مفادها أن إمامهم لم يمت وإنما هو في «غيبة» وأنه سيعود في ثوب «المهدي» ليضع

الأمور في نصابها. التأثير العملي لمثل هذه الفكرة هو جعل الناس مستعدين لقبول وضعهم القائم بإعطائهم الأمل بأنه يوماً ما سيتغير إلى الأفضل. وربما استخدم الإسماعيليون مفهوم «الإمام المنتظر» في أوائل القرن التاسع، غير أنه يوجد الكثير من الغموض في تاريخهم. لقد استخدمته الإمامية أيضاً في نهاية القرن التاسع وطبقته على الإمام الثاني عشر والأخير من أئمتهم. إن استمرار هذه الفكرة بين عدد كبير من المسلمين يبيّن أنها تلبي حاجات عميقة لديهم، إن لم يكن كلهم، فعلى الأقل العديد منهم. إن إحدى الأمنيات لتوحيد الإسلام في الوقت الحاضر هو اكتشاف أهل السنّة لطريقة تلبي حاجات الشيعة دون المساس بأساسيات موقفهم.

الخلاف الجدلي المهم الآخر هو ما يسميه الغربي «الإرادة الحرة والقضاء والقدر» بالرغم من أن المسلمين لا ينظرون إليه بهذه الكيفية. فمفهوم الحرية لا يعني شيئاً بالنسبة للعربي في الجاهلية بالرغم من أن العربي كان يميز بين الرجل الحر والعبد. وتتناول الدراسات الإسلامية هذه المشكلة باعتبارها مشكلة «القدر»، وتعني تقريباً «القدرة على تقرير الأحداث». وكان الجدل حول ما إذا كانت هذه القدرة يمتلكها الله وحده أم يشاركه الإنسان فيها.

ويطلق اسم «القدريّون» على أولئك الذين يجزمون بأن الإنسان يمتلك جزءاً من هذه القدرة. ورأينا في فصل سابق أن العربي في الصحراء لديه اعتقاد عميق بأن الجوانب الأساسية في حياته تقررها مجموعة قوى أُطلق عليها اسم «الدهر» وأن الإنسان عاجز عن تغيير هذه الأشياء. كما أن القرآن أيضاً ينتقد ثقة تجار مكة في قدراتهم. وهكذا كان المسلمون الأوائل لا يميلون كثيراً إلى المبالغة في موضوع القدرة البشرية. ولكن مع انتشار الإسلام في سوريا والعراق بين المسيحيين وغيرهم ممن كانوا يعيشون طويلاً تحت تأثير الحضارة اليونانية المعروفة بتأكيدها على الإنجازات الإنسانية، دخل جزء من هذه النظر إلى الإسلام. هذه النقطة لها دلالات سياسية أيضاً. فالأمويون نظراً لتوليهم مقاليد الحكم يرون أن الخروج عليهم هو خروج على أوامر الله. وأصبح لذلك على خصوم الحكم أن يبحثوا عن مبررات دينية لمعارضتهم

له. وجزء من هذا التبرير الإصرار على أن الإنسان لديه قدرة من عند الله وأنه ليس ملزماً بأن يطيع حاكماً يعصي أوامر الله ويظلم في حكمه.

بعد أن حلّ العباسيون محل الأمويين استمرت الخلافات الجدلية ولكن التضمينات السياسية اختفت بدرجة كبيرة لدرجة أنها أصبحت الآن محاولة للتوفيق بين خلفيات ثقافية مختلفة. وبالتحديد كان المعارضون لفكرة القضاء والقدر متلهفين على القول بأن العدل الإلهي هو الجوهر وليس قدرة الإنسان. كانت النقطة الأساسية هي أنه ما دام الله يعاقب البشر ويكافئهم في الآخرة حسب أعمالهم، فلا بد أن يكونوا مسئولين أساساً عن هذه الأعمال ويكونوا هم فاعليها. من هذه النقطة وما تلاها دخلت التعقيدات. بدأ النظر إلى التصرفات البسيطة كالرمي بالسهم، على أنها تتطلب مساعدة قوى طبيعية، ولذلك أصبح من الصعب معرفة ما هو دور الإنسان أساساً في العملية.

قد نلاحظ حركة جسمه (في شد القوس) (مثل شدّ السهم)، ولكن القوة التي تمكنه من القيام بهذه الحركات منحها له الله. لذلك سرعان ما تأكد أن القضية ليست قضية قوة جسدية بل قوة بمعنى الإرادة أو الاختيار (بالرغم من أن كلمة «إرادة» لم تستعمل). والأبعد من ذلك ـ رغم غرابته بالنسبة للشخص الغربي ـ أن الطرفين اتفقا على أن تلك القوة بهذا المعنى خلقها الله. أصبح لبّ الموضوع هو السؤال: هل هي قوة ستقوم فقط بما قام به الإنسان فعلاً، أم أنها ستقوم بذلك أو بعكسه؟ فإذا كانت الإجابة هي الجزء الأول، كما يدّعي المنادون بفكرة «القدر الإلهي»، فإنها ستكون متزامنة مع الفعل. أما إن كانت قوة لأعمال بديلة فيجب أن تكون قبل الفعل أثناء لحظة الاختيار للقيام بهذا الفعل أو ذاك.

جاءت المدرسة الأشعرية في علم الكلام بحل وسط لهذه النقطة، رغم أن الفكرة الأساسية لهذه المدرسة وهي فكرة «الكَسْب» ظهرت قبل الأشعري. يقول هذا الحل إن الله يخلق فعل الإنسان، ولكن الإنسان «يكتسبه». والكلمة الأخيرة اصطلاح علمي القصد منه بيان أن هناك علاقة بين الإنسان والفعل كفيلة بأن يسمى الفعل «فعله»، ويصبح بالتالي مسئولاً عنه، وقد يعاقب عليه أو يكافأ. كل الأمور الأخرى تُنسب إلى

القوى الطبيعية والنفسية المستمرة التي ينظر المسلمون إلى مجملها على أنها جاءت من عند الله وتشكّل أحد أفعاله. الحل إذا هو محاولة الحفاظ على قدرة الله الكلية دون جعل الإنسان مجرد آلة أوتوماتيكية. ويجب أن نضيف إلى ذلك أن منتقدي الأشعرية اعتبروهم أخفقوا في أن يسمحوا للإنسان بأي مسؤلية حقيقية. فما كان يهمّهم بالدرجة الأولى دون شك هو المفهوم القائل بأن ما يحدث للإنسان إلاّ ما أراده الله له ـ وهو مفهوم مشتق من خبرة العربي في الصحراء. هذا الاعتقاد يعتبر مصدر قوة داخلية ولا يمكن الاستهانة به، غير أنه من الصعب على أي شخص أن يوفق بينه وبين وجود ثقة (ربما مأخوذة عن اليونانيين) في جدوى المجهود البشري. قبل أن يبدأ الجدل حول فكرة «القدر» في التلاشي، بدأ جدال آخر يتعلق بمسألة خلق القرآن أو عدم خلقه. ولم تكن كيفية بدء هذا الجدال جليةً. ومن الواضح أن القرآن ذو طبيعة مؤقتة، إذ ظهر في أوقات محددة وبه إشارات إلى العديد من الأحداث التاريخية. أما أنه صالح لكل زمان ومكان فهذا غير واضح على الإطلاق. أغلب الظن أن الجزم بأن القرآن غير مخلوق هو نفسه يهدف إلى دحض القول بأنه مخلوق. ويوحي علماء الغرب بأن صياغة فكرة عدم الخلق تستند نوعاً ما إلى الاعتقاد المسيحي بأن المسيح هو كلمة الله التي لم تُخلق. وهذا لا يمكن أن يُستبعد كعامل ثانوي. ولابدّ أن اشتداد الجدل في الإسلام مردّه التضمينات السياسية لوجهتي النظر (كما شرحناها سابقاً). وقد أصرَّ أَحَدُ الأطراف، ويشمل جمهور العلماء، على أن القرآن هو كلام الله الذي لم يخلق لأنه ـ حسب إدعائهم ـ الأساس الذي يُبنى عليه المجتمع والحكم الإسلاميين. بينما كان الطرف الثاني الذي يقول بأن القرآن هو كلام الله ولكنه مخلوق، ينادي بأن القرآن ـ رغم أنه يبيّن قدرة الله ـ ليس تعبيراً عن طبيعة الله الأساسية. وكان لهذا الجدال بعض النتائج. فهناك نصوص قرآنية يمكن أن تستعمل لتأييد هذه الفكرة أو تلك. كما كانت هناك مناقشات ثانوية حول وضع الآيات المكتوبة أو المنقولة شفوياً. فطبقاً للأفكار الإسلامية، واضح أن هذه الآيات مخلوقة، ولكن يمكن التمييز بين الأشكال المكتوبة أو الأصوات المخلوقة وعمّا تعبّر عنه هذه الأشكال ألا وهو القرآن غير المخلوق. ومن خلال الجدل حول القرآن ظهر جدل أكثر أهمية وهو المتعلق

بصفات الله. يقول الأشعريون وغيرهم من علماء السنّة العقليين بأن الله لديه العلم بكل شيء. وصفة العلم هذه ليست هي ذاته، وهي في الوقت نفسه ليست خارجة عنها. ويمكن صياغة هذا بطريقة أخرى بالقول بأن علم الله ذو طبيعة إلهية وبشرية في نفس الوقت. وهو من ناحية وجودٌ متميزٌ في حد ذاته، ولكن من ناحية أخرى ليس متميزاً. وقد تم التعامل بهذه الطريقة مع سبع صفات أُعطيت مكانة خاصة باعتبارها صفات «ذاتية» وهي: العلم بكل شيء، والقدرة على كل شيء، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. أما الصفات الأخرى مثل «الخلق» فتوصف بأنها صفات فعليّة. وعقيدة الصفات هذه ينبغي أن تُقنع أي شخص بأن علم الكلام الإسلامي بعيد كل البعد عن البساطة التي ينسبونها إليه.

والجدل الوحيد الآخر الذي يمكن أن يذكر هنا هو الجدل حول الفرق بين السّحر وبين المعجزة، وقد أثير ذلك من خلال محاولات الاستدلال العقلي على نبوّة محمد. كان خط التفكير العام ـ الذي ربما جاء أصلاً من مصادر مسيحية أو يهودية من خلال إنكار نبوّة محمد ـ يقول بأن النبي يأتي أمام القوم الذي يُبعث فيهم ويقول لهم: «أنا نبيّ أرسلني الله إليكم برسالة، والدليل على هذا أن الحادثة الفلانية الخارقة للعادة ستحدث في وقت معيّن». والنظرية التي تقف وراء ذلك تقول بأن الحادثة المذكورة لا يمكن أن تأتي إلا بنشاط خاص يقوم به الله. وأن الله يفعل ذلك فقط لكي يؤكد أن ما قاله نبيُّه صحيحاً. ومع مرور الوقت يتأكد أن الحادثة غير العادية ليست بالضرورة معجزة. ويمكن التمييز بسهولة بين المعجزة لإثبات النبوّة وبين «كرامات الأولياء»، لأن الأخيرة لم تسبقها إي إدعاءات بتبليغ رسالة. ولعلّ كرامات الصوفي الشهيد الحلاّج (المتوفي سنة 922) المزعومة كانت عاملاً مهمّاً في فتح باب المناقشة. ومع نهاية القرن العاشر، بلغ الموضوع درجةً من الأهمية، «فالباقلاّني» (المتوفي سنة 1013) وهو أحد علماء الكلام وينتمي إلى مذهب الأشاعرة، دفعه اهتمامه إلى تأليف كتاب حول التمييز بين المعجزة البرهانية أو الدفاعية وبين كرامات الأولياء والشعوذة والسّحر. وبعد قرن من الزمان، افترض الغزالي رجلاً يقول: «الاثنان أكبر من العشرة ولإثبات ذلك سأقلب هذه العصا إلى حيّة (التي كانت

بالطبع معجزة موسى وهارون» ويستطرد الغزالي قائلاً: حتى لو رأيناه يفعل ذلك فنحن غير مقتنعين بأن اثنين أكبر من عشرة. حيث إن هذه حقيقة رياضية لا يمكن تغييرها، ولا نملك إلاّ أن نتعجب كيف قام بهذه الحيلة. مثل هذه الصعوبات تم التغلب عليها في النهاية بما يرضي المتجادلين من المسلمين. وتلاشى الجدال تاركاً الاعتقاد بأن هناك أسباباً عقلية لقبول نبوّة محمد. وسيجد علماء الكلام دائماً شيئاً يتجادلون حوله ولا يمكن القول بأن هذا آخر جدال في الإسلام قبل بلوغ الوقت الحاضر حيث لم تتم دراسة الكتّاب المتأخرين دراسة كاملة فيما عدا «ابن تيمية» (المتوفي سنة 1328) ولكن يبدو أن معظم الجدل كان يهتم بتغيير التركيز على الأشياء، وبأمور شكلية وليس بنقاط هامة في المحتوى. ولذلك فموضوع تطور علم الكلام الإسلامي في العصور الوسطى يمكن تركه هنا.

3) الوحي والعقل

بينما كانت العقيدة الدينية في مرحلة التطور التي وصفناها، جاء جدل آخر ليتخطى المجادلات الأخرى، ويقصد به الجدل بين المؤمنين باستعمال العقل والمعارضين له. بصفة عامة يوجد شك عميق عند بعض أجزاء المجتمع العربي في استعمال العقل. وقد شعر الرجال في الصحراء أنه من الأفضل أن يعيشوا طبقاً للسنّة أو العادات الثابتة لقبائلهم، بدلاً من أي حساب للمزايا والفوائد. فربما كانت هناك مناسبات كثيرة أخطأت فيها هذه الحسابات بدلاً من أن تنجح. وبالتأكيد بدأت تظهر بسرعة مقاومة لاستخدام التفكير العقلي في بعض قطاعات المجتمع الإسلامي. وكان الأمر كذلك حتى في الأمور التشريعية. فما كان يحدث غالباً هو أن محمداً لم يتكلم صراحة في مسألة بعينها وإنما تكلم في مسائل مشابهة لها أو في حكمها. ويميل المحافظون فيما يتعلق باستعمال العقل إلى القول بأنه لا يمكن الخروج عن كلام محمد باستنباطات صالحة لقضايا مستحدثة. ومن جهة أخرى هناك من يقول بأنه من الصواب الخروج باستنتاجات عقلية من أجل إقامة قواعد صحيحة للممارسة السليمة. وكان أبو حنيفة (المتوفي سنة 767) أحد المؤيدين الأوائل من أهل الكوفة لاستخدام العقل في المجال التشريعي، وهو الذي سُمّي باسمه المذهب الحنفي. ومن بين الحنفيين جاء «الماتريدي» (المتوفي سنة 944) وهو مؤسس مدرسة في

علم الكلام تعتمد على العقل مشابهة للمدرسة الأشعرية. وكان الاعتراض على استخدام العقل في الأمور الدينية (بما في ذلك الشرعية) قوياً. قد أيّده في البداية معظم أعضاء «الحركة الدينية العامة» ومن خلفهم من أهل الحديث. وكانت وجهة نظرهم المفضلة هي أنه ما دام محمداً وأصحابه لم يستعملوا التفكير العقلي بهذه الطريقة، فإن استعماله يعتبر «بدعة». ونظراً لأن السواد الأعظم من السنّة تجنّبوا استخدام المنهج العقلي، فإن هذا المنهج تطوّر أكثر على يد متطرفين من هذا النوع أو ذاك ممن كانت وجهات نظرهم في المسائل العقديّة غير مقبولة لدى السواد الأعظم. وكان المعتزلة من أوائل المناصرين للمناهج الفلسفية الإغريقية، بل للأفكار الفلسفية الإغريقية. ومع نهاية القرن التاسع كان المعتزلة يدّعون أنهم كانوا أتباعاً لجماعة من أهل الحديث ظهروا في مطلع القرن الثامن. ولم تَنَلْ المعتزلة الشهرة إلا في نهاية ذلك القرن على أيدي أشخاص أمثال «أبي الهذيل العلاف» و«النظام» في البصرة و«بِشر بن المعتمر» في بغداد. ويعتبر هؤلاء الرجال مؤسّسي الدراسات الدينية الفلسفية أو العقلية في الإسلام. لم يكونوا زنادقة أبداً كما افترض بعض علماء الغرب في القرن التاسع عشر، بل كانوا مدافعين متحمسين عن الإسلام مستخدمين الأفكار الإغريقية وسلاح المنطق للدفاع عن آرائهم الدينية. لقد كانوا مجازفين جداً في بعض تكهناتهم ولكن هذه أخطاء مستحسنة لدى الرواد. ولسوء الحظ كانوا أيضاً يميلون إلى تبني وجهات نظر عقدية يرفضها السواد الأعظم من السنّة مثل قضية خلق القرآن والجزم بقدر الإنسان.

وكان بعض أعضاء هذه الطائفة ذوي نفوذ كبير في دوائر الحكومة في عهد الخليفة المأمون (من 813 إلى 833)، وهم، إلى حد كبير، الذين أوحوا بسياسات المحنة التي استمرت من سنة (833) إلى سنة (849). لقد كانوا دائماً طائفة صغيرة ليس لها أتباع من بين الناس. وبتركهم للسياسة التي أوحوا بها هم أنفسهم، قَلَّ عددهم وأصبحوا أكاديميين. ومن المتوقع أن مواقف رجال كالمعتزلة ستزيد من عدم ثقة المحافظين في التفكير العقلي. ويمكن القول بأن المعتزلة يمثلون العنصر الهلينيستي في ثقافة القرن التاسع في العراق. ولم يأت التفكير العقلي من ذلك المصدر فحسب بل أيضاً من مواقف

عقدية، مثل الإصرار على قدرة الإنسان في التحكم في الأحداث. والموقف الأخير يتناقض مع ما يمثله العنصر العربي في تلك الثقافة. وكانت هناك حاجة واضحة لشيء عنيف يكسر حاجز عدم الثقة بين الجانبين. هذا العنف توفر عندما «انقلب» الأشعري حوالي سنة (912) انقلاباً شاملاً. لقد تعلم الأشعري في مدرسة المعتزلة في البصرة وكان أحدَ أنجب تلاميذ شيخ الجماعة، «الجبّائي» (المتوفي سنة 915). وفي سن الأربعين تقريباً (وهو رقم تقليدي متعارف عليه) مرّ بتغيّر داخلي كامل. فقد ترك أفكار معلّمه الاعتزالية وتبنّى أفكار المحدِّث والفقيه ابن حنبل (المتوفى سنة 855) المناوئ للرأي والذي كان البطل الأول في مسألة عدم خلق القرآن أثناء فترة المحنة. وعندما ترك الأشعري مواقف المعتزلة العقدية فهو في الواقع لم يترك طرق وأنواع الجدل التي تعلّمها، وإنما بدأ يستعملها في الدفاع عن عقيدة السنّة.

ومن الصعب معرفة ماذا كان وراء تغييره الداخلي ولكن الحقيقة الهامة هي أنه حدث فعلاً. وإذا اعتبرنا أن المعتزلة يمثلون أول موجة من موجات الهجوم اليوناني على الإسلام، فإن صدّها تمّ بدرجة كبيرة على يد الأشعري، بالرغم من أن معاصره الحنفي «الماتريدي» كان يعمل في نفس الاتجاه في أقصى الشرق في سمرقند. وقد ظل المتكلمون العقلانيون يهضمون ويستوعبون هذه الجرعة الأولى من الأفكار اليونانية لمدة قرنين تقريباً. وبينما هم يفعلون ذلك كان الإعداد يجري على قدم وساق لهجوم آخر من الفكر اليوناني وهو هذه المرّة على شكل فلسفي مؤكد وبالتحديد في فلسفات الفارابي (المتوفي سنة 950) وابن سينا (المتوفي سنة 1037) التي لها علاقة بالأفلاطونية المحدثة. ومن الناحية الفنية، أحرزت المدارس التي نشأ فيها والتي ساعد على ظهورها هؤلاء الفلاسفة مستوى فلسفياً عالياً، إلا أنها كانت منفصلة تماماً كمؤسسات عن المؤسسات التي تعنى بالتعليم الإسلامي العالي، الذي كان في أساسه التوحيد والفقه. وكانت الفلسفة مرتبطة بعلوم يونانية أو أجنبية أخرى، وبالدرجة الأولى الطب. وبالرغم من عدم ظهور فلاسفة كبار في الشرق بعد ابن سينا، إلاّ أنه يبدو هناك شعور في نهاية القرن الحادي عشر بأن الفلسفة تشكل خطراً لإضعاف الموقف السنّي الأساسي (ربما من خلال اتصالها

بالإسماعيلية). ولكن لا أحد من بين المتكلمين كان يعرف من الفلسفة ما يمكّنه من أن يدحض الفلاسفة بلغة يفهمونها. وفي النهاية تولى الغزالي هذه المهمة. فقد حصل على نسخ من أهم أعمال الفلاسفة، ومن خلال قراءاته الشخصية لها وبدون مدرّس (كما يقول في سيرته)، استطاع أن يستوعب نظامهم الفلسفي لدرجة استطاع بها أن يشرحه بوضوح أكثر من أي فيلسوف معاصر. وقد فعل ذلك في كتاب بعنوان «مقاصد الفلاسفة». وقد أتبعه بنقد شامل لبعض وجهات نظرهم في «تهافت الفلاسفة». مع ذلك فهو لم يرفض النظام الذي اتّبعه الفلاسفة بصورة إجمالية، بل على العكس كان مهتمّاً جداً بالمنطق وخصوصاً قياس أرسطو. وقد يكون له الفضل في تقديم دراسات المنطق إلى الدوائر الدينية الحقيقية. وقد يشكّ المرء فيما إذا كان ذلك شيئاً حسناً، نظراً لأن هناك شبه اتفاق على أن الدراسات الإسلامية أصبحت ذات طابع فكري مبالغ فيه في القرون التالية، ولكن هذه المبالغة قد تكون راجعة لأسباب أخرى. ولقد اختفت بالتأكيد فلسفة الأفلاطونية المحدثة من العالم الإسلامي - إذا استثنينا ازدهارها في الأندلس بعد ذلك لدى ابن طفيل وابن رشد. وكان لهذه الازدهار تأثير على أوروبا المسيحية أكثر من تأثيره على العالم الإسلامي. كانت هذه هي الموجة الثانية من هجوم الفكر اليوناني إذاً. وعملية صدّ جزء منه وقبول جزء آخر كانت من عمل الغزالي.

وبالرغم من إنجازات الدراسات الدينية العقلية، إلا أنه استمر وجود جماعة معارضة لكل أنواع استعمال العقل بهذه الطريقة، وهي المدرسة الحنبلية أو المذهب الحنبلي. وبالرغم من ولاء الأشعري المعلن في الشئون العقدية لرمز الحركة، ابن حنبل، فإن الأشعريين كانوا مكروهين من قبل الحنابلة. ويبدو أن الحنابلة في العالم الإسلامي بأكمله يشكلون مدرسة صغيرة. وكان من بين الجماهير في بغداد نسبة كبيرة من الحنابلة المتطرفين الذين يمكن استدراجهم بسهولة لأعمال التظاهر والشغب. وقد رفض علماء الحنابلة البارزون كل المناقشات باستثناء الملاحظات المباشرة حول أقوال محمد في الأحاديث أو حول آيات القرآن. وووصلت المدرسة قمّتها عند «ابن تيميّة» (المتوفى سنة 1328) الذي ظل تأثيره ملموساً لقرون عديدة. وقد عاش ابن تيمية أساساً في دمشق، التي كانت في ذلك الوقت جزءاً من

الدولة المملوكية وعاصمتها القاهرة. وقد كان نشطاً في محاربة ما اعتبره فساداً فكرياً وأخلاقياً في ذلك الوقت. وكان من أعماله إتقان المنطق الذي يدرّسه علماء الكلام العقلانيون لدرجة أنه عندما دحض موقفهم استطاع أن يوجّه انتقادات عنيفة وصحيحة لإجراءاتهم المنطقية. إن وجود عمل من هذا النوع يبيّن في حد ذاته أن الاتجاه غير العقلي الذي تبنّاه الحنابلة لم يكن مجرد نوع من الغموض بل كان مبنياً على تدقيق في الحقيقة القائلة بأن الحقائق الدينية لا يمكن إنزالها إلى افتراضات عقلية. إن لغة التجربة الدينية الأساسية (كالتي يقدمها القرآن) تحتوي على عنصر يمكن وصفه بأنه «شِعْري»، ليس بمعنى أنه خيالي ولكن بمعنى أنه يعبّر عن الحقيقة في صور ملموسة تؤثر في الإنسان بطريقة أعمق من مجرد الاعتبارات العقلية. مثل هذه الصور يمكن تسميتها أيضاً «رمزية». فهي لا تمثل فقط شيئاً في العالم الموضوعي، بل تثير استجابة في الإنسان وتطلق فيه طاقة نفسية. لقد نَسِي الإنسان الحديث خلال القرن أو القرنين الماضيين ما تؤديه الرموز من وظيفة. ولكن ها نحن بدأنا نفهم شيئاً عن طريقة عملها داخلنا وشيئاً عن قوتها. إنَّ خطّ التفكير هنا له علاقة بمفهوم «النموذج» عند عالم النفس «يونج». والعقليون والمناوئون للعقل، كل بطريقته الخاصة، لهم مكان في التعبير عن الرؤيا الإسلامية. فالعقليون يعبرون عن حاجة الإنسان للتسلسل المنطقي في نظرته للعالم خصوصاً عند تطبيقها على المسائل الدينية. وقد أحرز علماء الإسلام بالتأكيد درجة كبيرة من التناسق في ربطهم الفكري للعقيدة الإسلامية، وهم عموماً لم يحذفوا الكثير. ومع ذلك حافظ المناوؤن لاستعمال العقل الذين يصرّون على عدم قدرة العقل على فهم كل ما تحتويه الرموز أو النماذج الدينية ـ سواء وردت في لغة القرآن أو في أي وسيلة أخرى ـ على شيء ذي قيمة كبيرة في الوقت الحاضر. إن إحياء الدين يتأتى عندما يتعلم الإنسان كيف ينظر نظرة جديدة للصور الأصلية، ويسمح لنفسه بالاستجابة لهذه الصور، وبالتالي يُحدث في داخله انفجاراً لشحنة نفسية.

4) العصر الحديث

ما بين مرحلة تكوين الحياة الفكرية الإسلامية، التي فرغنا توّاً من تناولها، وبين العصر الحديث الذي يتميز بتأثير أوروبا فيه، تقع فترة أربعة قرون على الأقل، كان العالم الإسلامي فيها نائماً ومتدهوراً في بعض جوانبه. عاش المفكرون المسلمون حياتهم طوال

هذه القرون في منعرجات ضيّقة يوماً بعد يوم. فبدلاً من أن يُبدعوا أعمالاً جديدة في مختلف فروع المعرفة التي يتخصصون فيها، تجدهم يكتفون بكتابة تعليقات على الأعمال القديمة، وغالباً ما تكون تعليقات على تعليقات. وأصبح العلماء متعودين على الكتب التي تحتوي على نصّ في منتصف الصفحة وتعليق حول ذلك النص، لدرجة أن هذا التصميم انتقل أيضاً إلى الكتب المطبوعة، وبقي مستعملاً حتى عندما تكون الكتابة على الهامش ليست تعليقات على النص الرئيسي. وعندما بدأت البلدان الإسلامية حوالي سنة (1800) تستجيب نتيجة لهذه التطورات للتأثير الأوروبي، كان المفكرون الدينيون واقعين تحت تأثير التبلّد المزمن لدرجة أنهم لم يستطيعوا أن يتزعموا حركة تكييف الحياة الإسلامية مع هذا الوضع الجديد. ولكن ندرك هذا الفشل في الاستجابة والنتائج المترتبة عليه، لابد من التمعّن في الأسباب المؤدية إليه. ولكي نتمعّن في الأسباب لابد أن نرجع إلى الوراء قروناً عديدة.

كانت مجموعات عديدة من علماء الدين في آخر العصر الأموي - أي في الحركة الدينية العامة - قد أيّدت العباسيين في مطالبتهم بالسلطة. وفي المقابل، نال هؤلاء العلماء الدينيون قدراً من الاعتراف بالجميل من الدولة العباسية. فقد قُبلت آراؤهم الفقهية إلى حد ما، كما أن التعيينات لمناصب القضاة تتم من بينهم بصورة مضطردة. وبالتدريج أصبح التعليم الإسلامي العالي أكثر تنظيماً، وأصبح التمييز بين العلماء وغير العلماء أكثر وضوحاً. كما أن القضاة أصبحوا جميعاً يُعيّنون من هذه الطبقة. ويعتبر هذا نجاحاً محدوداً. والوجه الآخر للموضوع هو أن منصب القاضي يتحكم فيه أولئك الذين يقومون بتعيين القاضي أو أي منصب آخر مفتوح أمام القاضي. وهؤلاء عادة هم الخليفة ووزراؤه. وتكون النتيجة خضوع المفكرين الدينيين خضوعاً تاماً للمؤسسة الحاكمة. وقد أثبتت محنة سنة (833) إلى (949)، أن العلماء كطبقة أو كهيئة لا يملكون القوة الكافية لمواجهة الحكام.

والخضوع للحكام كانت له نتائج عديدة مؤسفة. فهو يعني بالدرجة الأولى أن العلماء صاروا بصفة عامة يهتمون بإمكانية ترقيتهم إلى مناصب أعلى ويهملون المهمات

التي ينبغي أن يقوم بها المفكر نيابة عن مجتمعه مثل التأكد من أن أسس المجتمع الفكرية أو العقدية متمشية مع احتياجاته المعاصرة. وإذا استثنينا كراهية العربي الداخلية للتجديد فإن جنوح العلماء إلى تجنب التجديد يرجع افتراضاً إلى أن التجديد في رأيهم لا يمكن أن يكون مقبولاً لدى الحكام، ومن تمّ سيعوق فرص ترقيتهم ولا يعزّزها. وبدلاً من ذلك انصرفوا إلى التوسع والتفصيل في الجوانب الفكرية المجردة للموضوع وأظهروا براعة فائقة في ذلك، حيث يكون احتمال التطبيق احتمالاً ضئيلاً، وفرصة إظهار براعتهم في النقاش كبيرة. والنتيجة النهائية لهذه العملية هي أن العلماء أصبحوا منعزلين عن الحياة العادية ويعيشون بالكامل في عالم فكري محدود يشاركهم فيه أعضاء آخرون من نفس الطبقة. والنقطة التي يمكن أن يقال فيها شيء عن التصلّب هي أنه في بعض الحالات قد يمكّن القاضي من مقاومة ضغوط الحكومة لمخالفة العدالة من أجل مصلحتها. وفي هذه الحالة يستطيع القاضي أن يجيب بأنه ليس في مقدوره أن يتصرف في تطبيق القانون إلا في حدود معينة تحددها السوابق.

كان محمد عليّ الذي حكم مصر في بداية القرن التاسع عشر، أول حاكم مسلم يدرك الحاجة إلى الاستجابة الحقيقية للتأثير الأوروبي. كما أدرك الحاجة إلى جيش عصري ورأى أن ضباط جيشٍ كهذا يحتاجون إلى تعليم أوروبي أيضاً. ولذلك شرع في توفير ذلك التعليم لهم. ولم يمض وقت حتى كان هناك نظامان يتنافسان في مصر، وكانت الحياة الفكرية في القطر بأكمله تسير عبر قناتين مختلفتين تماماً. فالنظام القديم بدأ بالمدارس القرآنية في القرى وانتهى بجامعة الأزهر القديمة في القاهرة. أما النظام الجديد فيتكون من مدارس ابتدائية وثانوية وجامعات، وجميعها حسب النظام الأوروبي. في البداية، لم يكن هناك في هذه المدارس ذات الطراز الأوروبي أي تدريس للدين الإسلامي لأنه لم يكن لدى أحد أي فكرة عن كيفية تكييف أساليب التدريس الإسلامية التقليدية مع نظرة الطالب المتوسط في هذا النوع من المدارس. فخريجوا هذا النظام التعليمي الجديد ليس لديهم أي اهتمام بالدين. وإذا كانوا لا زالوا يمارسون شعائرهم الدينية، فأغلب الظن أن هناك مبرراً فكرياً لموقفهم يرضيهم داخلياً، ولكن ليس لديهم الرغبة في توصيلها إلى الآخرين، وربما

وجدوا صعوبة في القيام بذلك. ولم يظهر أي زعيم فكري ليرشد المسلمين المتعلمين في النظام الجديد إلى اتخاذ موقف إيجابي من دينهم ويطلعهم على كيفية مواجهة الهجمات على دينهم التي يشنّها عادة كتاب أوروبيون يقرأون لهم (لأنهم يقرأون للكتّاب الذين يهاجمون الدين ولكنهم يترددون في القراءة لأولئك الذين يتعاطفون مع الدين باعتبارهم مسيحيين).

وبالرغم من أن ما قيل في هذا الجزء ينطبق على مصر بالدرجة الأولى فإن شيئاً مشابهاً يعتبر صحيحاً في معظم أجزاء العالم الإسلامي، فقد بدأت محاولة سدّ الهوّة الموجودة بين العقليتين في الهند. إن أحد أسباب الثورة في الهند سنة (1857) هو أنه في الوقت الذي قَبِل فيه الهندوس الثقافة والتعليم الأوروبيين ورحبوا بهما، كان المسلمون ينظرون إليها بعين الشك ووقفوا بعيداً عنها.

وكانت النتيجة إن ثروة المجتمع الهندوسي ونفوذه بدأت تتزايد على حساب ثروة المجتمع الإسلامي ونفوذه. وقد عمل السّير «سيد أحمد» بعد الثورة جاهداً لكي يجعل المسلمين يقبلون الثقافة الأوروبية. وقد نجح في سنة (1877) في تأسيس الكلية الأنجلوشرقية المحمدية: (THE MOHAMMADAN ANGLO-ORIENTAL COLLEGE) – التي أصبحت جامعة عليكرة ALIGARH سنة 1920. وفي سنة (1891) نشر سيد أمير على كتابه «حياة محمد وتعاليمه أو روح الإسلام» (وظهرت طبعة جديدة منه في سنة 1922 تحت اسم «روح الإسلام» فقط). وفي هذا الكتاب يعطي المثقف المسلم أسباباً تجعله يشعر بالفخر بدينه أمام الأوروبيين. وكان أول رجل دين معروف حاول أن يلائم بين العقيدة الدينية وبين النظرة الحديثة هو المصري «محمد عبده» (1849–1905) في كتابه «رسالة التوحيد». ويعتبر هذا الكتاب فاتحة لعهد جديد، لأنه كسر الأشكال التقليدية للكتابة والمناقشة التقليديين، ويكون بذلك قد بدأ عملية التحديث. وقد جاءت حركات أخرى منذ ذلك الحين ولكن اتجاهها العام لم يكن واضحاً. إن أعمال الملاءمة والتكييف الفكري غالباً ما تأتي تحت اسم «الأدب» بدلاً من الدراسات الدينية، أي بمعنى أن القائمين بها كانوا كتاباً عاديين وليسوا رجال دين محترفين. وإيجاد علاقة بين العقيدة الإسلامية

والتفكير العلمي الحديث (ومعظمه غربي) يشكل جزءاً صغيراً فقط من مهمة المفكر المسلم في العصر الحديث. فيجب عليه، إلى جانب ذلك، أن يدرس مدى تمشّي الرؤيا الإسلامية مع الحاجيات الاجتماعية والسياسية المعاصرة الأخرى. ويمكن القول بأنه في الفترة التي كانت فيها الدول الإسلامية تسعى إلى الاستقلال، لعب الشعور الوطني الإسلامي، وما يسمى الآن بالصحوة الإسلامية، دوراً هامّاً. فقد تحول التركيز الآن على بناء مجتمع إسلامي داخل كل قطر. هل لدى الرؤيا الإسلامية وتجسيداتها السابقة في الحياة الاجتماعية ما يمكن أن تساهم به في هذا؟ أم ينبغي تعلّم الكثير من الأفكار الاشتراكية والشيوعية الغربية؟ بالتأكيد توجد حالة هيجان وبدأ الناس يتحركون في مختلف الاتجاهات. حتى الآن لم يظهر أي زعيم قادر على أن يعكس أضواء قرون عديدة من التراث الإسلامي على الوضع الحالي. وقد يظهر هذا الزعيم يوماً ما. فلننتظر لنرى.

الفصل التاسع

اتساع نظرة الإسلام إلى الكون

1) مشكلة التناقضات الثقافية

شيء طبيعي أن تكون للإنسان نظرة للكون تتجاوز وضعه الراهن من ناحية الزمان والمكان. ومع ذلك يوجد في هذا المجال تباين بين الثقافات. فالمتعلم بأساليب التعلم الحديثة في أوروبا وأمريكا مثلاً يرى أن الكون يقاس بالمجرات وبالسنوات الضوئية بينما لا يملك الفرد في قبيلة بدائية إلا أفكاراً غامضة عما يدور وراء موطنه أو موطن القبائل المجاورة له. ربما كان العربي في صحرائه في مطلع القرن السابع يعرف شيئاً عن الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، وعن تاريخ القبائل في شبه الجزيرة العربية. ولكن بالمقارنة نجد أن نظرته إلى الكون محدودة. ففي الأدب لا يمتلك العربي في العادة إلا شعره ـ الذي يتناول جميع مظاهر حياة وتقاليد القبائل ـ أو حصيلة من الأمثال والحكم وذكريات لمهرجانات الخطابة المشهورة.

هذا بالطبع يتناقض كلية مع الحضارة المزدهرة في العراق (وإلى حد ما في سوريا ومصر). فقد كان في العراق أنماط ثقافية ترجع بتاريخها إلى السومريين والأكاديين، وعلى رأسها يأتي التراث الثقافي الإغريقي الذي يرجع إلى أيام الإسكندر وقام بنقله في الغالب المسيحيون. فأصبحت الفلسفة الإغريقية وعلم الفلك تشكل علماً كونياً يتفوق على ما يعرفه العربي في البادية. كما جعل الطب الإغريقي والعلوم الأخرى الحياة اليومية أكثر رفاهية. لقد وضع التراث التاريخي للإنجيل الحياة البشرية في أبعادها الواسعة، فوصلت الصفوة المثقفة في العراق سنة 600 ميلادية درجة كبيرة من التحضر. وعندما استقر العرب في العراق بدأ الأذكياء منهم يدركون الاختلافات المادية والثقافية الشاسعة بينهم وبين الطبقات الراقية في المجتمع العراقي. وقد ازدادت المشكلة حدة عندما دخل الإسلام بعض أهل الذمة من المسيحيين، إذ أنهم جلبوا ثقافتهم المملوءة بالأفكار والقيم

المسيحية. وعندما كان هؤلاء معتنقين للمسيحية كان بمقدور العرب تفادي الاصطدام وذلك برميهم بتهمة «التحريف» التي يستعملها العرب ـ نظراً لغموضها ـ لتفادي الهجمات الفكرية الموجهة ضدهم من جميع الاتجاهات. وعندما دخل المثقفون العراقيون الإسلام، لم يعد بالإمكان تفادي المشكلة بهذا الشكل. فلا يستطيع الرجل المتعلم أن يحتفظ بدينه من جهة وتفكيره الكوني من جهة أخرى، إذ لابد من الربط بينهما. ففي القرن الثامن ـ وربما قبل ذلك ـ أصبح من الضروري التفكير في إمكانية فصل العناصر التاريخية والكونية للنظرة المسيحية إلى الكون عن كل ما هو مسيحي صرف. وتم ربط هذه العناصر بالأفكار الرئيسية في الإسلام. وإلى أن يتحقق ذلك، لا يمكن القول بأن الرؤيا الإسلامية قد انسجمت مع ثقافة المناطق التي تم فتحها في الشرق الأوسط.

يمكن التمييز هنا بين عمليتين: أولاهما حدوث تطوّر في ما كان موجوداً لدى العرب، وفي داخل هذا التطور يمكن التمييز بين الجانب الديني والجانب العلماني. ثانيهما هو قبول واستيعاب أهم عناصر الثقافة غير الإسلامية، وقد حدث هذا بطريقة أصبح من خلالها الإسلام بديلاً للمسيحية في كونه أداة نقل لثقافة الشرق الأوسط بأكملها تقريباً.

2) اتساع التراث الديني عند العرب

تتمثل مساهمة العرب في الثقافة الإسلامية أولاً وقبل كل شيء في القرآن الكريم وجوهر الأفكار الدينية الرئيسية التي يحويها. وقد تم تطوير كل هذا بطرق عديدة. والطريقة الأكثر شيوعاً هي ترجمة النص القرآني. فاللغة العربية تسمح بوجود تفسيرات عديدة حتى على المستوى النحوي. ويمكن توضيح ذلك بالمثال التالي من الأحاديث الخاصة برسالة محمد ودعوته. عندما قالت الملائكة لمحمد «إقرأ»، قيل بأنه أجاب «ما أقرأ» التي قد تفهم بمعنى «أنا لا أقرأ» أو بمعنى استفهامي «ماذا أقرا؟». ويبدو أن المفسرين لهاتين الروايتين اهتدوا إلى حديثين آخرين، ورد في أحدهما عبارة «ما أنا بقارئ» التي تعني «أنا لا أقرأ»، ووردت في الثاني عبارة «ماذا أقرأ».

مثل هذه الإشكاليات في التفسير وردت في تفسير القرآن أيضاً، بالرغم من أنها نادراً ما تكون مهمة. وقد تؤثر هذه الإشكاليات في قراءة القرآن. فسورة المدثّر: الآية (5)

تقول: «والرُّجْزَ فاهجر» بالرغم من وجود قراءة أخرى «والرِّجزَ فاهجر» (بكسر الراء). إن العديد من العلماء القدامى يعتبرون القراءتين بنفس المعنى (البيضاوي يقرا «الرِّجزَ» بالكسر في هذه الآية بينما يعتبر الأخرى صحيحة أيضاً). وفهمت كلمة الرِّجز على أساس أنها تعني العقاب وهو أمر لمحمد بأن يهجر العقاب وهو أمر قد يفهم منه أن محمداً قد فعل شيئاً يستحق عليه العقاب. ويمكن تفسير كلمة «رِجز» (بالكسر) بمعنى سلوك يؤدي إلى العقاب وهذا الاعتراض عليه من الناحية الدينية، ولكن يبدو أن هناك شعوراً بأن كلمة رُجز (بالضم) هي المفضلة هنا وخصوصاً عندما قيل إنها أيضاً تعني الأصنام[1].

وحتى إذا كان هناك نوع من الاتفاق على المعنى، فقد يكون هناك اختلاف فيمن تشير إليه الآية. كما في الآيات 4 إلى 7 من سورة البروج:

﴿ قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ ۝٤ ٱلنَّارِ ذَاتِ ٱلْوَقُودِ ۝٥ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۝٦ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ﴾.

فإلى من تشير هذه الآية ؟ من هم أصحاب الأخدود؟ يسوق الطبري في تعليقه على هذه الآية على الأقل أربع وقائع مختلفة، يقول إن العلماء أرجعوا الوصف إليها. في حالات أخرى قد لا يسمح الشخص المشار إليه بأية شكوك غير أن القرآن قد يشير إليه تلميحاً دون الدخول في تفاصيل قصته. هذا ما حدث بالضبط خصوصاً لشخصيات من كتابي العهد الجديد والعهد القديم. وقد أعطت هذه الإشارات مجالاً واسعاً للعلماء بل وللرواة لتكملة القصص من الإنجيل أو من خارج الإنجيل[2]. والموضوع الذي له علاقة بالأشخاص أو الوقائع التي تشير إليها الآيات القرآنية، هو موضوع ما يعرف بأسباب النزول. فالعديد من الآيات جاء بها الوحي في مناسبات معينة من حياة محمد، منها على سبيل المثال ما يرد قبل غزوة من غزواته أو بعدها أو أثناء تغيير القبلة، أو عند عزمه على الزواج من زينب، مطلقة ابنه بالتبنّي. ومع مرور الوقت كان هناك قصص ـ أحياناً متناقضة ـ عن المناسبات التي نزلت فيها آيات كثيرة ـ ولكن ليس كل الآيات. هذه

(1) انظر وات (7) صفحة 361-4.

(2) جولدزيهر (4) وخصوصاً صفحات 1 إلى 64.

المناسبات بعضها من استنتاج أو تخمين العلماء ومعظمها لها ما يبررها ولكن البعض الآخر لا تبرير له. بالنسبة لبعض المناسبات الأخرى فهي قد تحمل حقائق تاريخية صحيحة. وقد ورد ذكر هذه المناسبات في البداية في المكان الملائم من تفسير القرآن ولكنها جمعت لوحدها في كتب كاملة بعد أن تم جمع مادتها، ونخص بالذكر هنا العمل الذي قام به «الواحدي» المتوفي سنة 1075.

هذا الفرع من الدراسة ربط بسيرة محمد التي تعتبر معقدة إلى حد ما في حد ذاتها. وقد يعتقد البعض أن الأحاديث وهي مجموعة أقوال النبي وأفعاله، تمثل المادة الأولية للسيرة النبوية ولكن هذا ليس صحيحاً. لقد وُضعت الأحاديث لأسباب قانونية وأحياناً دينية أو سياسية. لقد اكتشف العلماء المسلمون مبكراً أن العديد منها مختلق، والجدل حول أيها الصحيح وأيها الضعيف استمر قروناً عديدة. والشيء الجدير بالملاحظة هو أن هذه القصص والأحاديث ـ حتى ولو كانت صحيحة ـ لا تعطي كاتب السيرة المعلومات التي يحتاجها. ولذلك فهناك حديث يقول أن النبي مرّ برجل يضرب عبداً فقال له: «لا تضربه، فقد خلق الله آدم على صورته». هذا الحديث بالذات قد يكون غير صحيح، فهو محاولة لإعطاء معنىً للعبارة الواردة في كتاب العهد القديم والتي تقول: «خلق الله الإنسان على صورته»، وهذا أمر لا اعتراض عليه من الناحية الدينية. الاتجاه الغالب في الدين الإسلامي هو التأكيد على عدم وجود تشابه بين الله والبشر وعلى صعوبة قبول أي تشابه بينهما. ومع ذلك فالقصة حتى ولو كانت صحيحة لا تعطي كاتب السيرة النبوية أي شيء ذي قيمة.

أصبحت سيرة محمد موضوعاً للدراسة منذ فترة مبكرة، فلدينا طبعة منقّحة «لسيرة ابن إسحاق» المتوفي عام (768) ونعرف بعض الشيء عن سابقيه. أما بالنسبة للجزء المهم من حياة محمد، ونعني به فترة ما بعد الهجرة وحلوله بالمدينة، فلدينا ذخيرة من الحقائق التاريخية الصحيحة التي تتناول غزواته (مغازيه) حسب تسلسلها التاريخي. وبين هذه الحقائق أُدخلت هذه الأحاديث والقصص والشروح القرآنية التي تبحث في أسباب النزول. كما توجد اقتباسات شعرية (إذا كانت صحيحة) معاصرة. فالسيرة إذاً

تكون ثروة طائلة من المعلومات الكفيلة بملء دنيا الفكر الإسلامي، سواء أسميناها معلومات دينية أو تاريخية[1].

وانبثق عن علم الأحاديث علم آخر مرتبط ارتباطاً وثيقاً به ونعنى به «الفقه». وقد بدأ هذا العلم بمجموعات من الرجال يناقشون قضايا قانونية عملية في مساجد أكبر مدن العالم الإسلامي، إلى أن وصل إلى مركزه الحالي في قلب التعليم الإسلامي العالي. وقد شمل مناقشة قضايا نعتبرها الآن ضمن نظرية المعرفة، كالتي تتعلق «بأصول الفقه». وقد ازداد الاهتمام والتفكير في كتابات الغزالي (المتوفي سنة 1111) وبالذات كتابه الأخير «المستصفى»، ولكن أغلبية الفقهاء المسلمين لم يتجاوزوا في دراساتهم المعرفية الأمور ذات الصبغة العملية. ويمكن القول بصفة عامة أن مسلمي الشرق الأوسط ليس لديهم نفس الدافع للدراسة الذي كان عند الإغريق، ويجدر بنا التوقف هنا عند هذه النقطة. يشعر المرء بأن احتلال الشريعة لمكان الصدارة في التعليم الإسلامي لم يكن مصادفة بل من المرجح أن يكون له علاقة بالخلفية الصحراوية للحياة العربية. فالقبائل البدوية استطاعت أن تعيش في الصحراء حيث توجد درجة عالية من السموّ أو درجة عالية من اكتساب المهارات اللازمة للعيش كمجموعة. وتشمل هذه المهارات تكوين حساسيّة معينة تجاه العلاقات الشخصية. وكأستاذ جامعي في بريطانيا في القرن العشرين يمكنني ملاحظة أن المسلمين القادمين من الشرق الأوسط يهتمون بالشخص كإنسان أكثر من الطالب البريطاني الذي يميل إلى معاملة الشخص كسنّ في دولاب. فلا ينسى الشخص القادم من الشرق الأوسط ـ وهذا ينطبق على أغلب الآسيويين والأفارقة أيضاً ـ أنه يتعامل مع إنسان، حتى ولو باعتباره شخصاً ينبغي أن يُكسب تأييده أو يُشترى رأيه ببعض الهدايا المناسبة. وتهتم الشريعة قبل كل شيء بالعلاقات الإنسانية في المجتمع وفي هذا الجانب تتعارض مع الاتجاه الإغريقي. فقد كان الإغريق شغوفين بالعالم المادي المحيط بهم، وقد تطور هذا الشغف عقلياً إلى فلسفة وعلوم كونية. وكان الإغريق مهتمين بالأسس الأخلاقية والقانونية للحياة الحضرية. ومع ذلك فهناك تناقض، وهذا التناقض يصبح

(1) نظر وات (9) ص 23 ـ 34.

أكثر وضوحاً إذا عرفنا مصير الفلسفة الإغريقية في العالم الإسلامي. كان هناك تحمّس عظيم للفلسفة في بعض الدوائر في البداية، ولكن في النهاية قبل المفكرون المسلمون من أهل السنّة فقط تلك الجوانب الفلسفية التي يمكن تسخيرها لخدمة الدين، ولم يهتموا بالدراسات الكونية والتأمل، حتى على مستوى العلوم الطبيعية، (سنناقش ردود الفعل التي قوبل بها الفكر الإغريقي بتفصيل أكثر في الجزء الرابع من هذا الباب). إن وجود هذا الاهتمام بالعلاقات الإنسانية في المجتمع يجعل المرء يتساءل عن مدى تأثيرها على بعض التطورات المهمة في التاريخ الإسلامي. لقد تم بيان كيف أن الجدل الذي دار حول القرآن ككلام الله، أي إن كان القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق له علاقة بالصراع بين العلماء والحكام من أجل الهيمنة على الإمبراطورية الإسلامية. وربط العقيدة الدينية بالحركات السياسية ليس أمراً يختص به العالم الإسلامي وحده وإنما هو ظاهرة عالمية. ما يمكن أن يكون فريداً ويجدر ذكره هو أن الصراع كان منصباً على موضوع البنية المثالية للمجتمع بمعنى هل يثق الإنسان في وحي الشريعة المقدس أم وحي الإمام الإلهي؟

وبغض النظر عن نوع الإجابة عن هذا السؤال العام جداً، فمن المؤكد أن المسلمين كانوا دائمي البحث عن آيات قرآنية أو أحاديث صحيحة تؤيد وجهات نظرهم الدينية والسياسية. ويمكن سرد أمثلة بارعة في هذا الخصوص. وبالتالي استند المنادون بفكرة أن القرآن مخلوق على الآية (3) من سورة الزخرف: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾، حيث قالوا بأن لفظة «جعل» هنا تعني «خلق»، لأن هناك آية أخرى (سورة الأنعام: الآية 1) حيث وردت كلمة «جعل» بمعنى «خلق»: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾[1].

حتى الخصومات المحض كانت غالباً ما تؤدي إلى تفسير الأحاديث بطريقة عادية ومضادة، مع ما يصحب ذلك من احتمالات الاختلاق والتحريف والإضافة إليها. هذه الأمور زادت كمية المادة العلمية التي ينبغي على العلماء المسلمين الإطلاع عليها، فلم يعد هناك نقص في الخلفية الفكرية.

---

(1) انظر باتون صفحة 58.

Patton, W.M. Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna, Leiden, 1897.

نتيجة لكل التطورات التي ذكرناها آنفاً أصبح من الضروري على مدى السنين أن تنظم وتصنّف مختلف فروع العلوم الدينية بحيث يتخصص المرء في هذا الفرع أو ذاك من فروع الدراسة. كان المعتاد ـ لفترة طويلة من الزمن ـ أن يقوم النحويون بشرح القرآن ولكن بعد التخصص صار الجمع بين هاتين الدراستين أمراً صعباً، بالرغم من أن العلوم التي لها علاقة بهما قد تجتمع لدى شخص واحد. فالطبري (المتوفي عام 923) مثلاً يقف في المقدمة كمفسّر للقرآن وكمؤرخ عام، إضافة إلى كونه مؤسساً لمدرسة من مدارس الفقه. يمكن القول بأن تنظيم وتأسيس العلوم الدينية حدث ما بين منتصف القرن التاسع وحتى بداية القرن العاشر وكان البخاري (المتوفي سنة 830) ومسلم (المتوفي سنة 875) أول من جمع الأحاديث الصحيحة. وقد احتوى تفسير الطبري الضخم للقرآن على كل المعلومات المهمة التي سبقت عصره، لأن الطبري لا يطرح وجهة نظره فحسب، بل يعرض أيضاً وجهات نظر كبار العلماء أيضاً. ويعتبر ما كتبه ابن مجاهد (المتوفي سنة 935) الإجابة الحاسمة لموضوع القرآن وقراءاته. وبينما كانت مختلف العلوم تمر بمرحلة تنظيم، بدأ علم فرعي في الظهور، ونعني به «علماء الرجال» أو «السير». ويعتبر «كتاب الطبقات» لابن سعد (المتوفى سنة 845) من أوائل الكتب في هذا العلم. ويحتوي على تراجم موجزة لعديد من الشخصيات التي روت حياة الرسول. وهذه الروايات لم تُفصل بعناية عن أحاديث الرسول بصفة عامة، رغم أن الاهتمام بها أمر له ما يبرره. لقد بدأ الاهتمام بعلم السيرة في بدايته من خلال دراسة الأحاديث، حيث أصبح من الضروري ـ حسب مفهوم العرب للمعرفة على أساس أنها الرواية الشفوية عن شخص يتمتع بحكمة غير عادية ـ معرفة شيء عن الأشخاص الذين نقلوا هذه المعرفة في شكل روايات شفوية: هل هم أهل ثقة؟ هل يتمتعون بسداد الرأي؟ هل يتمتعون بذاكرة قوية أم أنهم يرتكبون أخطاء في بعض الأحيان؟ وهل هم فعلاً التقوا بشيوخهم الذين نقلوا عنهم المادة العلمية وبتلاميذهم الذين يفترض أنهم تلقوا عنهم تلك المادة؟. وقد تم تعميم دراسة السير ـ التي بدأت من خلال دراسة الأحاديث ـ على معظم العلوم الأخرى التي تدرّس في العالم الإسلامي.

وبهذا الشكل يكون المجال الفكري للإنسان المسلم قد رُبط بالتاريخ الفكري لمجتمعه بصفة عامة.

3) توسّع التراث الدنيوي عند العرب

لم تقتصر مساهمة العرب في الثقافة الإسلامية على الدين فقط بل تعدته إلى فقه اللغة واللغويات. وهذا يرجع إلى ظاهرة مهمة في حياة العربي في البادية: ألا وهي حبّه للشعر وتذوقه للّغة. ولكي نفهم كيفية هذا لابد أن يدرك المرء أن الشعراء كانوا هم المعبرين عن الرأي العام، تماماً مثل وضع الصحفيين الآن. كانت وظيفتهم التغنّي بفضائل قبيلتهم أو عائلتهم وهجاء القبائل المعادية لهم، وخصوصاً تلك التي على وشك الدخول في حرب مع قبائلهم. فعبارة منتقاة بمهارة في قصيدة هجاء لشاعر يكون لها وقع الغارة الجريئة. ويخصص جزء صغير فقط من القصيدة التقليدية للمديح أو الهجاء، أما الباقي فيتناول مواضيع معروفة. ففي مستهل القصيدة يكون الشاعر واقفاً بين الأطلال التي تذكره بحبه الضائع. ثم يتبع ذلك بوصف جواده السريع الذي ركبه أو بوصف حيوان متوحش يقارن به جواده... وهكذا. ولذلك فإن قدرة الشاعر تظهر في براعته الكلامية وفي وصفه الدقيق للمشاهد الصحراوية. وبمرور الوقت قلّ التركيز على المشاهدة وانصبّ الاهتمام على الابتكار في التعبير عن المواضيع المعروفة. وهكذا فقد كان الاهتمام الجمالي عند العرب هو في استعمالهم للغة استعمالاً بارعاً. وقد ساعد إحساس العربي بالكلمة وافتخاره بلغته بدون شك على التعجيل بقبول اللغة العربية في جميع أرجاء الإمبراطورية الإسلامية، فلم تُقبل اللغة العربية كنتيجة مباشرة للفتوحات. وقد لاقت اللغة العربية قبولاً عند السكان الفارسيين في الأمبراطورية الإسلامية أكبر بكثير مما لاقته اللاتينية التي لم تحض بالقبول عند الناطقين باليونانية من سكان الأمبراطورية الرومانية. وقد حلت العربية في جميع الأرجاء محل اللغة السريانية التي كانت مهمة جداً سنة 600 كأداة لنقل الثقافة الهيللينية المسيحية. ومع لغتهم حمل العرب حبّاً جارفاً للشعر، ولم يكونوا وحدهم الذين اعتنوا بالشعر بل شاركهم في ذلك عديد من أولئك الذين تبنّوا اللغة العربية. وهناك نصّ معروف في كتابات أحد كبار القساوسة المسيحيين في إسبانيا بعد الفتح العربي مباشرة، يشكو فيه من

أن الشباب المسيحي فُتِن بالشعر العربي، وبناء عليه بدأوا يتعلمون العربية بدلاً من اللاتينية. وقد انحسر الشعر بعد وفاة محمد بعض الشيء نظراً لعلاقته بالنظرة الوثنية القديمة. وباستثناء واحد أو اثنين من كبار الشعراء (وعلى وجه الخصوص جرير والفرزدق والأخطل) . كان أفضل الشعر في العصر الأموي يأتي من المتمردين طائفياً المسمين «بالخوارج» الذين كانوا يحاولون تكوين تجمعات صغيرة مشابهة للتجمعات البدوية في الصحراء أو العائلات الكبيرة المتشابكة ـ ولكن على أسس إسلامية. (انظر صفحة 158).

وفي العصر الأموي أيضاً ظهر لأول مرة الاهتمام بدراسة اللغة العربية دراسة علمية، وهناك كثير من الغموض حول بداية تاريخ اللغة العربية، وبالذات علاقتها بالقرآن وعلاقة الشعر الجاهلي باللهجات التي كانت سائدة آنذاك. ومهما كانت حقيقة هذه الأمور فمن الواضح أنه مع سنة 700 ميلادية لم يستطع لا العجم الداخلين إلى الإسلام حديثاً ولا حتى العرب أنفسهم فهم كل مفردات القرآن بسهولة ويسر. فكلما استعصى شرح كلمة من الكلمات لجأ العلماء إلى الشعر الجاهلي للبحث عن أبيات بها معنى تلك الكلمة. وهكذا، فقد اقترنت الدراسات القرآنية مع الشغف بالشعر من أجل إحياء الاهتمام بشعراء الجاهلية. لقد تم جمع وتدوين كل ما تذكّره الرواة في دواوين وكتب مختارات يحوي كل واحد منها أبيات شاعر واحد أو مجموعة من الشعراء. ومن بين تلك المختارات الأولى شعر المعلقات، وهي سبع قصائد كاملة جمعها «حمّاد الراوية» (المتوفي سنة 771)، وكتاب «المفضليات» الذي سُمّي نسبة إلى جامعة «المفضّل» (المتوفي سنة 784). ويوجد بالطبع الكثير من الأشياء الغامضة في هذه الأشعار. فإلى جانب الألفاظ غير المألوفة والتي عفى عليها الزمن، توجد تلميحات وإشارات إلى أشخاص ووقائع من أيام سحيقة. ولفهم هذه الأشعار أصبح من الضروري دراسة هذه الوقائع والقصص مثل معارك العرب القديمة والتقاليد القبلية الأخرى. وأول من جمع هذه المادة هو أبو عبيدة (المتوفي سنة 825). وورد ما جمعه في كتاب الأغاني، وهو دائرة معارف تقع في واحد وعشرين مجلداً جمعها عالم مشهور هو أبو الفرج الأصفهاني (المتوفي سنة 967).

اقترن شرح القرآن والشعر ـ بطريقة لا مفر منها ـ بالاهتمام بالنحو أيضاً. ويعتبر الخليل بن أحمد (المتوفي سنة 776-91) وتلميذه سيبويه (المتوفي سنة 793-809) أول المؤسسين لعلم النحو العربي. وهما اللذان أسسا مدرسة البصرة في النحو التي سرعان ما ظهرت لها مدرسة منافسة، ألا وهي مدرسة الكوفة. وفي وقت لاحق برزت أيضاً مدرسة بغداد. وهكذا أصبح النحو أهم ظاهرة ـ بعد الشريعة طبعاً ـ في الحياة الفكرية العربية، نظراً لأن لغة القرآن تسمح بوجود أكثر من تفسير، حيث أصبح من الضروري أن يكون المفسّر قادراً على الفصل بين ما هو صحيح أو غير صحيح من الناحية النحوية. أما فيما عدا هذا فدراسة النحو تقع في نطاق دراسة اللغة.

هناك شيء يميز الأشكال الأدبية التي كتبت باللغة العربية. وأن الشيء اللافت للنظر هو أنه لم يكن هناك اهتمام بالقصص الطويلة المتصلة حيث لم توجد ملاحم أو مسرحيات أو روايات. بل كانت القصص الوحيدة المتسلسلة هي الكتابات ذات السرد التاريخي. فقصص ألف ليلة وليلة التي يطرب لها العالم الآن رواها عامة الناس واستهجنها المتعلمون في ذلك الوقت. ومن بين كتاب النثر يمكن القول بأنه كان هناك ميل إلى التنويع، أي بمعنى كتابة النوادر والحكايات والشواهد الشعرية مفككة الارتباط مع بعضها. قد يكون هناك علاقة بين هذا الشكل الأدبي والمذهب الذرّي الذي ينادي به فلاسفة اللاهوت والذي يميز في الواقع العديد من مظاهر الفكر العربي.

أما الفن الأدبي الذي تمتاز به اللغة العربية فعلاً هو بلا شك فن «المقامة». وهذا الفن برمته من اختراع بديع الزمان الهمذاني (المتوفي سنة 1008) ولكن جذوره تغوص في أعماق الماضي. ويبدو أن استعمال النثر المسجوع في الرواية الشفوية في الجاهلية كان أمراً مألوفاً. لقد كانت السور الأولى من القرآن كلها من هذا النثر المقفى أو «السجع»، ونظراً لأنه استعمل في القرآن تم التخلي عنه أو تركه في العهد الإسلامي لأسباب دنيوية ولكنه عاد في القرن التاسع للاستعمال في الخطب والمناسبات في المساجد. كما تم استعماله في القرن العاشر في الرسائل الرسمية. وأصبح أمراً مألوفاً أن يكتب التصدير لأي كتاب

بالنثر المسجوع. وعندما أسس بديع الزمان الهمذاني هذا الفن الأدبي طبّقه على حكايات درامية غير مترابطة مع بعضها البعض لأن بطلها جميعاً شخص خفيف الظل ولكنه متهوّر ومتشرد. وتأتي القصة في المرتبة الثانية في أهميتها لدى الهمذاني بعد القدرة الفائقة والامتياز في استعمال اللغة العربية، ولذلك كان فن المقامة يهمّ المتضلّعين في اللغة بالدرجة الأولى، وقد يكون غير مفهوم لدى حتى المتعلمين تعليماً متوسطاً بدون قدر كبير من الشرح. وبلغت المقامة ذروتها في أعمال الحريري (المتوفي سنة 1122). وبعد كل ما قيل عن تذوق العرب للّغة فليس بغريب أن يبلغ الأدب العربي ذروته وانتصاره في هذا النوع من الأدب. ويعتبر تطور كتابة التاريخ دليلاً مفيداً على الطريقة التي وسّع بها المسلمون تراثهم الدنيوي، ولكن نظراً إلى أنّ العديد من النقاط قد تم تناولها في هذا الموضوع، فإننا ستتعرض لها هنا بإيجاز. فمن ناحية تاريخية لم يكن لدى العرب في الجاهلية سوى مجموعة من الحكايات والنوادر تدور حول المعارك وكذلك الأنساب التي أعطت فكرة أولية عن علم التسلسل التاريخي. ولا فائدة لهذه المجموعة إلاّ في هذا الغرض فقط، ومع هذا فقد جُمعت بعناية. أما الحكايات المأخوذة من الكتاب المقدس التي وردت في القرآن فقد صنّفت تاريخياً حسب التسلسل التاريخي الوارد في الإنجيل، وتم التوسع فيها والإضافة إليها من مواضيع يهودية ومسيحية أخرى. وعلم الأنساب عند العرب مرتبط بتسلسل أنساب إسماعيل الوارد في الإنجيل. وبهذه الأساليب استطاع المؤرخون الجدد أن يتوصلوا إلى ما سمّوه «علم التاريخ العام»، ولكن التركيز فيه كان على الشعوب الإسلامية وأسلافهم. وأهم كتاب تاريخ في هذا الموضوع هو تاريخ ابن الأثير (المتوفي سنة 1234) الذي يُخصص لقصة يوسف ـ التي وردت بكاملها في القرآن قسماً من الكتاب أكبر من القسم الذي خصص للإمبراطورية الرومانية بكاملها. وعلى نقيض هذا الإهمال للعالم غير الإسلامي، فقد تم إقحام التاريخ الأسطوري الفارسي في التسلسل التاريخي الوارد في الإنجيل في مواضيع مناسبة. السبب بدون شك هو أن المسلمين ـ عندما استلم العباسيون الحكم ـ أخذوا كثيراً من فنون الحكم عن الفرس، منطلقين من مبادئ عامة مأخوذة من ماضي الفرس سواء أكان تاريخياً أم أسطورياً.

وهكذا نجد أن التاريخ العربي هو امتداد مُنتقى ومختار للتراث العربي في هذا المجال. وكان منهجه ـ إلى وقت طويل ـ منهجاً عربياً أيضاً. حتى تاريخ الطبري يبدو لأول وهلة (بالنسبة للعصر الإسلامي) وكأنه مجرد جمع لمصادر. ولكن لا يدرك العالم الدارس مهارة الطبري وحكمته في اختيار وتصنيف المادة ونظرته الجلية الخاصة به، إلا بعد دراسة أعماله بعمق. وقد أهمل المؤرخون الذين جاءوا بعده هذا المنهج وفضلوا اللجوء إلى السّرد المتسلسل للحوادث التي وضعوها. بصفة عامة كان توسّع وانتشار الأدب العربي في القرون الثلاثة الأولى غير عادي ولافتاً للنظر. لقد تحوّلت ثقافة الخيمة البدوية العارية إلى مسكن جيّد التأثيث يستطيع الإنسان أن يعيش فيه بطريقة إنسانية حقيقية.

4) استبدال الثقافة المسيحية

كان جلّ الثقافة الفكرية في الشرق الأوسط قبل الفتوحات العربية تلبس ثوباً مسيحياً، أي بمعنى أن معظم حاملي هذه الثقافة كانوا من المسيحيين، وأن التأثير الإغريقي كان متشابكاً تشابكاً معقداً مع بعض الأفكار المسيحية المحددة في هذه الثقافة. فقد كانت هناك، حتى أوائل القرن العاشر على الأقل، مدرسة للفلاسفة غير المسيحيين في «حرّان» وربما كانت هناك أيضاً بعض من الثقافة الهيللينية بين الفرس، أي بين أجداد سكان الإمبراطورية الساسانية الناطقين باللغة الفارسية. بصفة عامة نجد أن المسيحيين هم بالدرجة الأولى الذين أداروا المدارس والكليات التي كانت الفلسفة الإغريقية تدرّس بها. كما كان الطب يدرّس بشكل مكثف وأُستخدم الجدل الفلسفي في شرح العقيدة المسيحية والدفاع عنها. واللافت للنظر فعلاً في ظل هذه الظروف أن التعليم العالي المسيحي قد اختفى بعد مرور أربعمائة أو خمسمائة سنة ونشأ في مكانه تعليم عالٍ جديد إسلامي الصيغة ويستعمل اللغة العربية في التدريس. وصلت الثقافة الفكرية اليونانية إلى المسلمين ـ كما أسلفنا ـ في موجتين: الأولى بلغت ذروتها في بداية القرن التاسع وارتبطت باسم الخليفة المأمون (813 إلى 835). ويكتفِ هذا الخليفة بإقامة المؤسسات لترجمة الآثار العلمية والفلسفية الإغريقية، بل شجّع مجموعة من الأفراد يُسمَّون «المعتزلة» على

استخدام الأفكار الإغريقية في شرح العقيدة الإسلامية والدفاع عنها. وكانت الأغلبية من المسلمين السنّيين تعتبر المعتزلة مبتدعه، إلاّ أنه حوالي سنة (912) تخلّى الأشعري، الذي تتلمذ على أيدي المعتزلة، عن المبادئ المارقة وأنضم إلى الأغلبية. وقد أخذ الأشعري معه معرفة الأفكار والمناهج الجدلية الهيلّينية. ولهذا فقد أُعتبر مؤسس أشهر مدرسة في الإسلام، ونعني بها الأشعريّة.

لم ينتج عن هذه الموجة الهيللينية قبول كامل للفكر الهيلليني. وبمعزل عن الاتجاه العام للحياة الإسلامية لا نجد إلا بضعة أفراد كانت لهم عناية بالفلسفة اليونانية أو بأية مواضيع أخرى. اثنان من هؤلاء بالذات أنتجا أعمالاً أصيلة من الطراز الأول على الطريقة الأفلاطونية المحدثة. وهذان هما: الفارابي (المتوفي سنة 950) وابن سينا (المتوفي سنة 1037). وبالرغم من أنه لم يكن لهما تلاميذ بنفس عبقريتهم فقد كان لهم أتباع. ومع حلول النصف الأخير من القرن الحادي عشر أصبح علماء الأشعريّة أو الأشاعرة يدركون أن منهجهم الجدلي أقل مستوى من الناحية الفنيّة من الفيلسوفين المذكورين.

أما الموجة الثانية من النفوذ الهيلّليني فيمكن القول بأنها جاءت للمسلمين عندما درس المتكلم الأشعري «الغزالي» (المتوفي سنة 1111) التراث الفلسفي الإغريقي بعناية واستطاع أن يقنع جناحاً من المثقفين المسلمين على الأقل، بقبول معظم هذا التراث ـ ما دام متمشياً مع العقيدة الإسلامية.

وبهذه الطريقة ومن خلال ما قام به الفلاسفة العرب الأفلاطونيون المحدثون ومن بعدهم علماء المسلمين، تم دمج أرقى الأفكار العلمية والفلسفية في ذلك الوقت في الحياة الفكرية العربية الإسلامية، ولم يكن ذلك مجرد ترجمة بل عملية تحوّل جذري. فالتغيير في اللغة يعني تغييراً كاملاً في المحيط الفكري. وقد أدّى ترك الأتراك للغة العربية إلى عزلهم عن معظم تراثهم الفكري الإسلامي. وكان الحدث الثقافي المهم في القرون الأولى من الإسلام هو حلول اللغة العربية محل اللغتين المسيحيتين الإغريقية والسريانية. هذه العملية جديرة بالدراسة بتفصيل أكثر ولكن بعض النقاط أصبحت واضحة. كانت هناك العديد من الترجمات من الإغريقية إلى السريانية قبل الإسلام. وقد شملت هذه الترجمات

أهم كتب العلوم والفلسفة اليونانيتين. وعندما تبنّى المسيحيون اللغة العربية قاموا بترجمة عدد ضخم من الكتب المسيحية بالذات إلى اللغة العربية ـ انظر العدد الهائل من الكتب التي ورد وصفها في المجلد الأول من كتاب جورج جراف (George Graf) المسمى: «Geschichte det Christiichen Arabischen Literature»* (الفاتيكان سنة 1944). مع ذلك وبالرغم من هذه الترجمات فإن المسيحيين الذين كانوا يتكلمون العربية لم يكونوا بالتأكيد يعيشون في نفس الجو الثقافي الفكري الذي عاش فيه المسيحيون الذين كانوا يتكلمون اليونانية واللاتينية. لا يوجد في اللغة العربية ولا في اللغة السريانية أي شيء يتناول تاريخ الرومان أو اليونان. ألم يشعر مسيحيو الشرق بأنهم جزء من العالم الروماني اليونانية حتى وهم داخل الإمبراطورية الرومانية؟. الأكيد أن المسيحيين في العالم الإسلامي أصبحوا مع مرور الوقت على ما يبدو ضيقي النظرة. كانت لديهم بعض الأفكار عن العالم المسيحي الكبير خارج «دار الإسلام»، ولكن البيئة الفكرية الإسلامية فرضت سيطرتها عليهم يوماً بعد يوم لتجعلهم يفكرون في المقاومة السلبيّة لحماية مجتمعاتهم الصغيرة على أساس اختلاف وجهة نظرهم الدينية عن البقية.

قيل قديماً إنَّ محمداً هو إجابة الشرق على تحديات الإسكندر[1]. وكلما يدرس المرء الشرق المسيحي في فترة ما قبل الإسلام يكتشف كم كان الشرق مستاءً بعمق بل معادياً للدوائر الحاكمة في الإمبراطورية البيزنطية. لقد كان منعزلاً تقريباً من الناحية العاطفية عن العالم الإغريقي. لعلّه يبدو صحيحاً أن إهمال الإسلام للكثير من الأشياء الخاصة بالعالم الناطق بالإغريقية ـ غير العلوم والفلسفة ـ يعتبر امتداداً لإهماله الناطقين بالسريانية والمسيحيين الشرقيين الآخرين. لم يكن المسلمون وحدهم الذين أهملوا الثقافة اليونانية والبيزنطية، بل أيضاً مسيحيو سوريا والعراق ومصر. لقد ساعد النفور الموجود من كل ما هو يوناني على تبني اللغة العربية. كما أن افتخار العرب بلغتهم وبتراثهم الإسلامي والبدوي ـ وهي العناصر التي أدت إلى إتساع هذا التراث ـ لم يقابله أي افتخار من جانب

* تاريخ الأدب العربي النصراني ـ المترجم.

(1) دوسون صفحة 107.

المسيحيين في الإمبراطورية الإسلامية بثقافتهم، فقد كان افتخارهم محدوداً ومحصوراً في حدود دينية محض. وقد أذعنوا للانقطاع عن ثقافة اليونان والبيزنطيين عندما أصبحت اللغة العربية اللغة الرئيسية في الإمبراطورية الإسلامية. (ليس هناك شك في عموم الرأي الذي أوردناه ولكن تفاصيله في حاجة إلى بحث أكثر).

يمكن القول بأنه كان هناك إغفال مقصود من جانب المسلمين للحياة الفكرية المسيحية، بالذات في شكلها اليوناني. لقد تحدث القرآن عن التحريف في الكتب المسيحية واليهودية، وقد فسّر علماء المسلمين النصوص القرآنية بطرق متعدد، وكانت النتيجة أن المسلم العامي أصبح لديه إجابة جاهزة عن الانتقادات الموجهة لدينه من طرف المسيحيين واليهود على أساس الإدعاء بأنها معرفة قرآنية. وبالتالي يستطيع أن يرفض الاستماع إلى حججهم على أساس أنها مبنيّة على كتب مقدسة محرّفة. في الواقع أن المسلمين يؤكدون أن القرآن هو المعيار، وأن الكتب الأخرى يجب أن تقاس بمدى مطابقتها لهذا المعيار، ولا يمكن أن يخطر ببال المسلمين أن يدرسوا الإنجيل لغرض الإطلاع الديني. بل يقرأونه بادئ ذي بدء للإطلاع على النص الكامل للقصص التي أشير إليها تلميحاً في القرآن. ومع مرور الوقت قلّ اهتمامهم بهذا الموضوع. وإن قرأوا الإنجيل بعد ذلك فهم يقرأونه للبحث عن حجج ضد المسيحية.

إن نظرة المسلمين للثقافات الأجنبية بصفة عامة تبدو للغربيين المعاصرين نظرة غريبة. ويتضح جانب من هذه النظرة في كتاب وفيات الأعيان الذي ألّفه «ابن خلكان» (المتوفى سنة 1282). ففي مقالة له عن خطّاط ذائع الصيب[1]، يتعرض بطريقة غير مترابطة لتاريخ الكتابة. من تاريخ العالم كلّه لا يعرف المؤلف إلا اثني عشر نوعاً من الكتابة، منها خمسة أنواع يعتبرها غير موجودة بما فيها اليونانية. وأربعة أخرى تُستعمل في البلاد الإسلامية، بالتحديد العربية والفارسية والعبرية والسريانية. أما الثلاثة الباقية فهي الرومانية (البيزنطية؟) والهندية والصينية. ولا يوجد في العالم الإسلامي كله من يعرف شيئاً عنها. العبارة الأخيرة في المقال قد تعني ضمناً أنه لا توجد مجموعة من الناس في

(1) ابن البواب، ترجمة دوسلان II صفحة 284 وما بعدها.

العالم الإسلامي تستعمل هذه الأنواع من الكتابة ولكن قد تعني أيضاً أنه ليس من بين العلماء من يعرف عنها شيئاً. يعتقد الغربيون بأنه من الضروري ـ من باب الكفاءة في العمل ـ أن تكون لديهم معرفة بلغات الدول الأجنبية العظمى التي يتعاملون بها، بما في ذلك القدرة على القراءة ـ لأن المسلمين كانوا بلا شك يعرفون اللغة محادثة فقط. النقطة الأساسية إذاً هي أن المسلمين كانوا معتزين بثقافتهم لدرجة أنهم أهملوا الثقافات الأجنبية وظلوا ينتظرون إلى أن تنصهر هذه الثقافات في «دار الإسلام» أخيراً تجدر الإشارة إلى الكيفية التي تم بها دمج المادة المسيحية في الحياة الفكرية الإسلامية بدون الإشارة إلى مصدرها، لقد أدرك العلماء المسلمون قديماً أن بعض أحاديث الرسول تم اختلاقها. وكان الاختلاق يتم عادة لتبرير وجهة نظر دينية أو سياسية في العالم الإسلامي. ولكن الحكمة المسيحية (أو الشرق أوسطية بصفة عامة) يمكن أن تدخل الإسلام على هذا النحو. وهكذا فقد بُعث محمد ليوصي بصلاة تزامنت مع صلوات الرب عند المسيحيين[1]. وبالمثل هناك زعْم بأن محمداً قال «خلق الله آدم على صورته»، وهناك أيضاً براعة فائقة في تحاشي الفهم المسيحي واليهودي لهذه العبارة. وفي النهاية يمكن القول بأن الإسلام قرّر التنكر لها[2].

أصبح العالم الإسلامي من نواح عدة إذاً كياناً قائماً بذاته قادراً على توفير البيئة الثقافية اللازمة لمفكريه وعلى نشر ثقافته في المناطق الأقل تطوراً مثل شرق وغرب

(1) انظر جولدزيهر (2)، ii صفحة 386 وكذلك ماسينيون (2).

(2) انظر وات (10).

الفصل العاشر

العبادة والتقوى في الإسلام

1) العبادة والرؤيا

الغرض من هذا الفصل هو وصف شيء قريب من جوهر ما يتناوله هذا الكتاب، وأعني به العبادة والحياة الدينية الخاصة بالفرد. قد يبدو لبعض القراء أن ما سنقوله الآن يلغي كل ما يميز العبادة، سواء أطلق عليه اسم الدفء أو النشوة أو الشعور الروحي. ورداً على هذا الانتقاد غير المعلن يمكن القول إنَّ هذا الكتاب يحاول أن يعطي عرضاً موضوعياً ولا يحاول أن يثير مشاعر العبادة. وموقف الكتاب هو موقف المراقب وليس موقف المشارك، وهذان الموقفان لا يتعارضان بل يكملان بعضهما البعض. فجميل أن يرجع المرء إلى الخلف ليلقي نظرة على عبادته، ولكن من الصعب أن يراقب ويشارك في آن واحد. لقد افترضنا في صفحة (38) أن «هدف العبادة» هو «إحياء أو تجديد الرؤيا». إنّ أساس العبادة يشمل عرضاً للصور الديناميكية الموجودة في رؤيا دين معين. ففي المسيحية مثلاً توجد صور ديناميكية مهمة في حياة المسيح، وبالذات في آلامه وفي صَلبه وفي بعثه. وفي العبادة البروتستانتية توجد أغلب الصور في شكل كلمات، عن طريق دروس من الإنجيل والصلوات والمواعظ. وتتكون العبادة الكاثوليكية في أغلبها من مظاهر رمزية تتمثل في القداس والقربان المقدس، أو الطقوس الدينية. وبغض النظر عن طريقة العرض التي أُستعملت فإن الشخص الممارس للعبادة يتأمل تلك الصور الديناميكية، وخلال هذا التأمل يجد أن شحنة نفسية قد انطلقت بداخله تمكنه من التغلب على صعوبات ما كان ليتغلب عليها بدون تلك الشحنة، ناهيك عن أنها تهدئ وتوفق بين الغضب والقلق والومضات المتنافرة الأخرى داخل نفسه.

إن جوهر العبادة في الإسلام هو الصلاة التي تختلف في معناها عن مدلولات كلمة (Prayers). وتتكون من حركات مختلفة مثل الوقوف والركوع مصحوبة بعبارات مناسبة

من الحمد والشكر. وتصل الصلاة قمتها عندما يلمس المصلي الأرض بجبهته اعترافاً بعظمة الله وجلاله. ولابد أن تكون الصلاة مسبوقة بالوضوء (ويمكن أن يتم ذلك بالرمل إذا كان المرء في الصحراء). وبالرغم من أن الوضوء يوفر الطهارة الجسمية بالدرجة الأولى، فهو يذكر المصلّي بحاجته إلى أن يكون طاهراً، من جميع الوجوه عند وقوفه بين يدي الله. وعندما يصلي المسلمون جماعة، ينظمون أنفسهم في صفوف متوازية وراء الإمام، ويقفون ويركعون ويسجدون مع الإمام. وبهذا الشكل تأخذ الأخوة بين المسلمين شكلاً ملموساً. بل تتجسد بشكل أوضح عندما يطلق المصلي «السلام» على إخوانه عن اليمين وعن الشمال. وتقرأ سورة الفاتحة وسورة قرآنية أخرى أثناء الصلاة، فيرى المرء في ذلك ـ ضمن ما يراه ـ تأكيد الإسلام على مكانته بين ديانات الكتب المقدسة. ومن واجب المسلم أن يصلي في الظروف العادية خمس مرات محددة يومياً بعد أن يتوضأ، وهي صلوات الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء. وينبغي على المسلم أن يصلي منفرداً إذا لم يكن هناك مسلمون آخرون بالقرب منه.

ويعتبر الحج إلى مكة كل عام جزءاً مهماً من العبادة في الإسلام، ويتم عادة في الشهر الثاني عشر من السنة وهو شهر ذي الحجة. ويشتمل الحج على العديد من الشعائر الدينية كالطواف بالكعبة ـ وهي بناء مربع الشكل يتوسط الحرم في مكة ـ وتقبيل الحجر الأسود (الموجود في زاوية الكعبة) والسعي بين الصفا والمروة. ورمْي الحصى، وذبح أضحية. وبدون شك أن جميع هذه الشعائر كان لها مغزى أيام الجاهلية، بالرغم من أن مغزاها قد طواه النسيان قبل أن يبدأ محمد دعوته. هذا المغزى أهمله الإسلام وقبل المسلمون هذه الممارسات على أنها شيء أمر به الله، الذي تبدو إرادته غامضة في العديد من مظاهرها. وهكذا فالمسلم الورع يعتبر أن أداءه للحج هو العمل بما أمر به الله. ويحتمل أيضاً أن تكون لطبيعة هذه الشعائر تأثير على القائمين بها. وساهم الحج بالتأكيد في تعزيز روح التضامن الأخوي بين المسلمين. فمع تحسّن وسائل السفر، أصبح العديد من المسلمين من مناطق بعيدة يؤدون فريضة الحج، ولكن حشوداً من الفقراء لا زالوا مستعدين لتجشم الصعاب الجمة من أجل الوصول إلى مكة بالطرق التقليدية.

والصوم كل سنة هو أيضاً أحد العوامل التي تعزّز الأخوة الإسلامية. فواجب على جميع المسلمين الذين يتمتعون بصحة جيدة وليسوا على سفر أن يصوموا عن الأكل والشرب والتدخين ومعاشرة النساء طوال شهر رمضان ابتداءً من قبل شروق الشمس بنصف ساعة إلى بعد غروبها بنصف ساعة. وبإمكان المسلمين الأكل طوال ساعات الليل، ولكن حتى إذا كان الأمر كذلك، لا يزال يعتبر الصوم عملاً من أعمال التحمل البطولية، خصوصاً إذا كان في فصل الصيف. يميل الصوم إلى إحداث نوع من الفوضى في روتين المجتمعات الصناعية والتجارية، حيث تتأثر كفاءة الناس في العمل. مع ذلك، فالطاقة المبذولة في التحمل تزيد من التماسك داخل المجتمع لأن أفراده يدركون أنهم يقومون بهذا الجهد معاً. يمكن القول بأن الصوم كالحج كلاهما يساعد على بسط نفوذ الرؤية الإسلامية في جميع مجالات الحياة باعتبار أن كليهما يؤديها الفرد رغبة منه في طاعة الله.

إنّ أحد المظاهر غير العادية في الإسلام هو قبوله الرسمي بالتقويم القمري الذي يتكون من اثني عشر شهراً قمرياً أي ما يعادل (354) يوماً. وهذا يعني أن جميع الشهور بما في ذلك شهر الحج وشهر الصوم تسبق بمقدار إحدى عشر يوماً كل سنة، وفقاً للحساب الشمسي. وفي الجاهلية جعل العرب تقويمهم القمري منسجماً مع التقويم الشمسي بإضافة شهر إلى التقويم عند الضرورة. هذا العمل منعه القرآن، وعليه بدأ علماء الغرب يتعجبون كيف يمكن أن ترضي حضارة عريقة مثل الإسلام بمثل هذا النظام الفوضوي لحساب الوقت. هذا راجع جزئياً إلى بداوة العرب، فالمطر كانت في معظمها غير منتظمة وغريبة الأطوار في الجزيرة العربية وبالتالي لم يكن البدو متعودين على أي نوع من الانتظام في الطبيعة. يضاف إلى ذلك أن مكة كانت مدينة تجارية بينما كانت المراكز الرئيسية للحياة الإسلامية في وقت لاحق هي مدن مثل بغداد. ولذا لن يكون هناك أي ضرر بالنسبة لسكان المدن، كسكان مكة مثلاً، من استخدام تقويم قمري. ينبغي أن يلاحظ المرء أيضاً أن تبنّي الإسلام للتقويم القمري[1] قد يفهم على أنه تعبير عن عدم احترامه لحياة الفلاح كلية ـ وهو شعور طبيعي لدى

(1) تجدر الإشارة إلى أن الاحتفال بالنبي موسى (بالقرب من القدس) يقام متزامناً مع عيد الفصح عند المسيحيين وبالتالي يتبع التقويم الشمسي.

البدو ـ وعدم احترامه لدينه أيضاً. التقويم القمري يمنع إلى حد كبير المسلمين من المشاركة في الاحتفالات الموسمية التي تتطلبها الديانات الطبيعية لدى الفلاحين. فهل هذا مظهر آخر من إهمال الإسلام لكل ما هو غريب عنه؟

من قواعد الإسلام الخمسة الأخرى (بعد الصلاة والصوم والحج) الزكاة، التي تعتبر نوعاً من العبادة. وقد فُسّرت الزكاة بأشكال مختلفة خلال العصور المختلفة. فقد اتخذت شكل ضريبة فرضتها الحكومات، كما أنها كانت من ناحية أخرى زكاة تطوعية أوجبها ضمير الفرد. وهي في الأصل أقرب إلى الضريبة وقد أصرّ محمد عليها.

ومع ذلك يبدو أنها في جوهرها تكييف لعادة قديمة كانت معمولاً بها في ديانات الطبيعة ألا وهي تقديم أول النتاج من المحاصيل ومن الماشية إلى الآلهة. وفي الإسلام أمر بها الله طبعاً، ولا حاجة إلى السؤال عن مبررها. وتوصي الأحكام التفصيلية للزكاة وكذلك ما جرى حولها من نقاش من قبل علماء مسلمين (كالغزالي مثلاً، المتوفى سنة 1111 في كتابه الخامس من «الإحياء») بعدم ربطها بالممارسات القديمة حتى ولو كانت أسبابها مختلفة. (آخر القواعد الخمسة هي النطق بالشهادة، أي النطق بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وهذه لا حاجة بنا إلى تناولها هنا).

إضافة إلى أشكال العبادة التي حددتها الشريعة وقبلها جميع أهل السنّة (وإلى حد ما الشريعة) كانت هناك أشكال أخرى من العبادات. كان هناك نوع من القسوة والتجرد الكامل فيما يتعلق بالصلاة، وهذا بدون شك شعور كان موجوداً لدى بعض الذين دخلوا الإسلام من ديانات أخرى في الشرق الأوسط. وفي النهاية شرع المسلمون في البحث عن النشوة الصوفية. والذين فعلوا ذلك أخذوا على عاتقهم ارتداء لباس خاص من الصوف، وبالتالي عُرفوا بالصوفيين، وعرفت ممارساتهم بالتصوف. في كثير من الحالات يبدو أنهم كانوا يقتبسون أساليب مسيحية، ولكنهم أعطوا ما اقتبسوه أسساً قرآنية. وبهذه الطريقة إذاً كانت الرؤيا الإسلامية تبسط سلطانها على جميع مجالات الحياة البشرية التي كانت أصلاً مستقلة، حتى وإن كانت بعض السمات الصّوفية المحددة موجودة في محمد ذاته[1]. بدأت التجربة

(1) انظر: *Archer , J.C. Mystical Elements in Mohammed, New Haven 1924*

الصوفية بشكل فردي أساساً، بالرغم من أن معظم الصوفيين يلتقون ببعضهم البعض، ويقصد الشباب منهم الشيوخ لتلقي الإرشادات. وبالتدريج بدأت الجماعات المحلية تأخذ شكلاً تنظيمياً محدداً. هنا يمكن ذكر خاصتين حول هذا الموضوع: أولاً، وضعت أنواع معينة من العبادة الجماعية تعرف «بالذِّكر». الكلمة تعني ذكر الشيء أو التذكّر، أي ذكر الله، وتحتل مكاناً بارزاً في القرآن. وفي الذكر ـ حسب ما تم تنظيمه ـ تكرار غير منقطع لذكر الله (الله.... الله)، وقد تصاحبه حركات إيقاعية كالرقص بشكل دائري (مثل ما يسمى بالدراويش الدوَّارين). هدف كل هذا الحصول على نشوة صوفية، وكان هذا الأسلوب فعالاً ومُجدياً لمن يتلقون الإرشادات الصحيحة. ثانياً: مُنحت الفرق الصوفية المنظمة حق البقاء كطرق صوفية. وقد بدأت هذه العملية حوالي القرن الثالث عشر، بالرغم من أنه كانت هناك تجارب في العيش المشترك منذ القرن التاسع. ومع حلول القرن التاسع عشر أضحى أمراً عادياً أن يكون أعضاء طبقة البروليتاريا في المدينة معتنقين لطريقة من الطرق.

في الوقت الحاضر الموقف غير واضح، ولكن يبدو مؤكداً أنه في الكثير من البلدان الإسلامية بدأ نفوذ هذه الطرق في التضاؤل الملحوظ.

من خلال تطور الطرق الصوفية أو طرق الدراويش، يمكن أن نلاحظ ـ كما أسلفنا ـ امتداداً لسلطة الرؤيا الإسلامية على الممارسات الدينية غير العربية في الشرق الأوسط. في نفس الوقت هناك خطر في أن يسيطر العنصر غير الإسلامي على العنصر الإسلامي. ربما كان التغيير المفاجئ في الشعور العام ضد هذه الطرق راجع جزئياً إلى سوء استعمال الوظيفة والواجبات من قبل شيوخ تلك الطرق. وللتمثيل على ذلك يمكن اقتباس الحادثة التي أوردها طه حسين في كتابه «الأيام» عن كيفية نزول شيخ الطريقة وحاشيته إلى قرية فقيرة وتوقعاته بأن يُحتفى به لعدة أيام كما يُحتفى بالملوك. كما أن التغيّر المفاجئ ضد تلك الطرق كان منسجماً مع الرغبة في الرجوع إلى إسلام القرآن وإهمال كل الإضافات الغريبة اللاحقة. تعتبر هذه الرغبة في حد ذاتها إعادة تأكيد على الرؤيا الإسلامية الحقيقية، وهي بذلك جزءٌ ضروريٌّ من عملية إظهار أن الإسلام، إذا فُهم الفهم الصحيح، يمكّن المرء من التعامل بشكل جيد مع الحياة المعاصرة.

2) المثل الخاصة بالزهد والأخلاق

العلاقة بين الأخلاق والدين ليست علاقة بسيطة على الإطلاق، يميل الناس طبيعياً إلى الاعتقاد بأن هناك علاقة وطيدة بين الاثنين حيث إننا عادة نتكلم عن الأخلاق البوذية أو الأخلاق المسيحية أو الأخلاق الإسلامية، ولكن بقليل من التأمل يظهر لنا أن الأخلاق لها نوع من الاستقلالية دائماً. نفس الممارسة يمكن أن تُقبل (أو تُرفض) في مجتمعات لها رؤى دينية مختلفة. فقد ينقل مجتمع ما ممارسة معينة عن مجتمع آخر تختلف نظرته العامة تماماً عن المجتمع الناقل، لا لسبب إلا لكونها قابلة للتطبيق على أرض الواقع، ولهذا يقال إنّ الكثير من الأخلاق المسيحية أُخذ عن الرِّواقية.

هذه النقاط جديرة بمزيد من التوسع في شرحها. يبدو أن ارتباط نظرة أخلاقية معينة في مراحل تكوينها الأولى بديانة من الديانات أمرٌ عاديٌّ. ففي كتاب العهد القديم يعطي الله الوصايا إلى بني إسرائيل حول ماهية الأمور الأخلاقية. وتوجد الكثير من التعاليم الأخلاقية في كتاب العهد الجديد. هذه التعاليم ضُمِّنت في الكتاب على ما يبدو لأنها تلائم العصر. وتعتبر تعليمات المسيح الأخلاقية ملائمة لموقف كان فيه اليهود يتعاملون باستمرار مع غير اليهود، وبالتحديد عملاء روما، القوة الغازية. وتعتبر أخلاق اليهود الفريسيين غير ملائمة لهذا الموقف حيث لا يمكن تنفيذها إلا من قبل أناس متدينين، إذا توافر عدد كافٍ من اليهود غير المتديّنين ليقوموا بالاتصالات الضرورية مع الرومان. وهكذا فالأخلاق المسيحية لها لون مميّز يجعلها تلائم الناس الذين ليس لهم حقوق سياسية ويهددهم خطر الاضطهاد. هذا اللّون المميز أو هذا الانفراد في المثل الأخلاقية يُقبل على أساس أنه، عند التطبيق، تنتج عنه حياة مريحة للمجتمع بأكمله.

فما يحكم الناس عليه في معظم الأحوال بأنه جيد في ممارسة من الممارسات يكون واحداً، بغض النظر عن آراء الناس في الوجود وفي الطبيعة البشرية. ولكن في بعض الحالات تؤثر هذه الآراء في الحكم على ما هو جيد ومن خلاله على المعتقدات الأخلاقية. وبالتالي فالبوذي الذي يؤمن بتناسخ الأرواح قد يجد من المستحسن أن يُنهي حياته بحرق نفسه في احتجاج واضح ضد الباطل.

مرة أخرى، سواء آمنا بأن جميع البشر أخوة دون النظر إلى جنسهم أو آمنا بوجوب إعطاء امتيازات خاصة للجنس الأبيض، قد يعتمد ذلك على مدى إيماننا بأن الله خلق جميع البشر سواسية أم أنه خلق البعض في درجة أعلى من غيرهم بالفطرة. وكلما زاد إيمان المرء بالحياة الآخرة كلما زاد استعداده للتضحية بحياته من أجل قضية معينة. بالتحديد يبدو أن المعتقدات المرتبطة بدين من الأديان تعطي دفعاً للممارسات الأخلاقية للمجتمع، ولذلك يوجد خطر انهيار الأخلاق من بعض النواحي إذا انهار نظام من أنظمة المعتقدات. ربما كان هذا سببه أن حياة المجتمع ككل تعتمد على نظام المعتقدات[1]. عندما كان محمد يبشر بدعوته، كانت الحاجة ملحّة في مكة والمدينة لإيجاد قواعد للسلوك تتلاءم مع سكان المدن الذين يميلون إلى النزعة الفردية. كانت الأخلاق العربية البدوية القديمة ملائمة لظروف الصحراء، وكانت مبنية على قدر كبير من الترابط القبلي. بالنسبة لقتل النفس وإلحاق الأذى بالأشخاص كان الترابط القبلي أيام محمد هو الكفيل بالتعامل معها. ولكن هنا في مكة إهمالٌ كبيرٌ لواجبات رؤساء العشائر في رعاية فقراء العشيرة وضعفائها. وكان معظم التجار الأغنياء من رؤساء العشائر، ولكنهم كانوا مهتمين بجمع المال لدرجة أنهم غير مستعدين لإنفاق أي شيء من مالهم على الأرامل واليتامى وغيرهم من ضعاف الحال. وكان الاعتقاد القرآني باليوم الآخر ـ إذا آمنوا به ـ عنصر تشجيع لهؤلاء الناس على أن يقوموا بواجباتهم التقليدية. يمكننا القول بصفة عامة أن أخلاق القرآن هي صياغة لقيم التميّز البشري تمت بلورتها في الصحراء ـ حيث الحياة قاسية جداً على البشر ـ وهو تكييف يهدف إلى جعل هذه القيم تلائم رجل المدينة.

هذا الرأي يتعارض مع رأي (إجناس جولدزيهر) في الفصل الأول من كتابه «دراسات محمدية» (هال 1888) حيث يفرّق بين المروءة عند عرب الجاهلية وبين الدين الذي جاء به القرآن. ويجب الاعتراف بأنه كان هناك تناقض بين نزعة الإتكال على الله لدى المسلم ومبدأ الاعتماد على النفس المفترض وجوده عند الوثنيين. على الصعيد الأخلاقي المحض، نجد جولدزيهر يبالغ في عرض رأيه. فهو يتحدث عن دعوة محمد إلى

(1) انظر وات (6) صفحة 91-95 وكذلك ماكبث صفحة 291-327 الخ.

التسامح باعتبارها مناقضة لدعوة البدو إلى الأخذ بالثأر. ويتحدث عن حدّ الإسلام من الحرية الفردية وخاصة فيما يتعلق بالخمر والنساء.

وللإجابة عن هذه النقاط، ينبغي ملاحظة أن دعوة القرآن إلى التسامح تنطبق على أخطاء أقرب الأقرباء (سورة النور: الآية 22 كما فُسِّرت تقليدياً)، أو على أخطاء المسلمين الآخرين (سورة آل عمران: الآيات 128-134). أما بالنسبة لحالات القتل والاعتداء، فقد كان إجراءً مقبولاً أن تقوم عائلة أو عشيرة المعتدى عليه بطلب ثأره (سورة الشورى: الآيات 38-40 وما بعدها)، ولكن قد يُشجعون على قبول مال أو إبل بدلاً من الثأر (انظر سورة النساء: الآيات 92-94)[1].

لا شك أن القرآن يضع قيوداً على الخمر والنساء، ولكن في هذا المجال لابد من التساؤل إلى أي مدى كانت هذه القيود راجعة إلى النظرة الدينية الجديدة، وإلى أي مدى كانت راجعة إلى قيام مجتمع حضري فردي النزعة. يبدو بصفة عامة أن القرآن لم يأت بجديد في هذا المجال بل إنه قِبل الأوضاع التي كانت العناصر الخيّرة في المجتمع تسير في اتجاهها نتيجة تغيرات اجتماعية حديثة. نقطة الضعف الرئيسة في ما ذهب إليه جولدزيهر هي أنه لا يشير إلى أن عدة مظاهر من صفة المروءة قد أكّدها القرآن، مثل تحمل الصعاب والصبر والكرم. يجب أن نتذكر أيضاً أنه عندما أسلم العربي البدوي أصبحت الصفات الحسنة التي يحملها تجاه قبيلته تُنسب بدلاً من ذلك إلى المجتمع الإسلامي ككل، وأصبح يتبناها المسلمون غير العرب أيضاً. وهكذا توجد درجة عالية من الاستمرارية على الصعيد الأخلاقي، متميزاً عن الصعيد الديني، تربط بين القيم الجاهلية والقيم الإسلامية.

في الوقت الذي يوجد فيه قدر لا بأس به من الأخلاق في القرآن، إلا أن القرآن لا يعتبر هو التعبير الوحيد الكامل عن المثل الأخلاقية في الإسلام. ينبغي أن نضيف الأحاديث إلى القرآن، (أحاديث عن أقوال محمد وأفعاله)، لأنها تشكل نمطاً ثانوياً من أنماط الوحي الذي يُثري الوحي القرآني ويوسّعه. قليل من الأحاديث تعتبر صحيحة من

(1) انظر وات (2) صفحة 82 و(3) صفحة 267-70.

وجهة نظر العلم الحديث والعديد الآخر منها جاء كتغييرات مقصودة لأحاديث صحيحة، بل وعدد آخر منها مجرد اختلاقات. اعترف العلماء المسلمون القدامى بوجود أحاديث مختلقة، ولكن لا نستطيع أن نقول أنهم استطاعوا أن يميزوا بين الفئة الثانية من الأحاديث المذكورة أعلاه وبين الفئة الأولى. ولحسن الحظ إن موضوع الدقة العلمية لا علاقة له بنقاشنا هنا، حيث إن الأحاديث المُختلقة تعتبر أيضاً دليلاً على البعد الأخلاقي للإسلام في مراحله الأولى.

لا يحتاج المرء في بعض النواحي إلى معرفة صحة الحديث ولكن يحتاج إلى معرفة مبلغ الاحتجاج به زمن السلاجقة والبويهيين. إن القيمة الأخلاقية التي تحتويها مادة مكتوبة كالأحاديث تتصف بالتنوع والزخم، وهذا يجعل من الصعب على الدارس الحديث أن يعرف أين كان موطن التركيز فيها. مع ذلك، من خلال هذا العملية المحيرة، بدأ ما يمكن تسميته بـ «عقل الإسلام» في التبلور وفي اتخاذ شكله النهائي. ويمكن تبرير الآراء التي كان يؤمن بها المسلمون من غير العرب قبل دخولهم الإسلام عن طريق الأحاديث وإعطائها مكاناً معيناً في التفكير الإسلامي. ولكن هل راقت مثل هذه الآراء للسواد الأعظم من المسلمين؟ هذا ما دعت الحاجة إلى اكتشافه، ولو ببطء، على مر القرون. لقد استطاع الإسلام، من خلال القرآن بشكل جزئي ومن خلال الأحاديث بشكل أكبر، أن يستوعب الكثير من الأخلاقيات اليهودية والمسيحية وكذلك التقاليد الأخلاقية لمنطقة الشرق الأوسط. كان الناس المثقفون في مكة وفي المدينة على دراية بالأفكار الإنجيلية قبل مجيء رسالة محمد. والنصوص القرآنية التي تخاطب هؤلاء الأشخاص ـ ربما أثناء تحويرهم لتلك الأفكار ـ أدت أيضاً إلى ترسيخها وانتشارها. مرة أخرى، يمكن دمج الممارسات الأخلاقية الموجودة في الأراضي التي فتحها العرب في حديث من الأحاديث وبالتالي تكون قانوناً مدنياً في العالم الإسلامي.

والمثال الطريف لكيفية التعامل مع هذا له علاقة بمعاقبة الزاني بالرّجم. هذا العقاب أمر به الكتاب المقدس (سفر تثنية الاشتراع 22.22 وانظر يوحنا 8.3) ولعله مورس في بعض المجتمعات المستقرة. ومما نعرف عن الممارسات الزوجية عند عرب البادية أن تنفيذ

هذا العقاب في الصحراء أمر لا يمكن التفكير فيه. وعندما اتصل المسلمون بالمجتمعات التي عملت بعقاب الرجم للزاني أو بمجرد أنها أثارت الموضوع وانتقدت القرآن، حاول بعض المسلمين أن يعالج المشكلة بالافتراض أنه كانت توجد يوماً ما «آية الرَّجم» في القرآن ورد فيها هذا العقاب بل هناك قول عن ورود قصة تقول إنَّ الخليفة عمر قرأ تلك الآية ذات مرة[1]. من المؤكد واقعياً أن ذلك كان مجرد اختلاق، وأنه لم تكن هناك مثل هذه الآية في القرآن على الإطلاق، بالرغم من ذلك أصبح مقبولاً لدى القضاة المسلمين أن العقاب بالرجم للزاني قد اعترف به الإسلام، بالرغم من أنهم في نفس الوقت وضعوا له شروطاً صارمة ـ مثل أن يشهد أربعة رجال بالغين على التفاصيل الجسمية للعملية ـ وإلا فإن الرجم لا يمكن أن ينفذ شرعياً. بهذه الطريقة تم قبول قانون التثنية ولكنه تم تطويقه بالشروط لدرجة أنه أصبح مسموحاً ـ إن لم يكن إجبارياً ـ بنوع من التساهل.

أخيراً يمكن ملاحظة أن أشكالاً معينة من الصراع الأخلاقي كانت مرتبطة بالتصوف. وكان هناك من وقت لآخر بعض الزهّاد المسلمين ممن تبتّلوا وامتنعوا عن الزواج بالرغم من أن الرأي كان إجمالاً (لا رهبانية في الإسلام)، وهو حديث نبوي له رواية أخرى تقول (لا ضرر في الإسلام) بدلاً من (لا رهبانية)[2].

والانطباع الذي يُعطى بالتأكيد هو أن الزهاد والمتصوفين المسلمين كانوا يهتمون بالدرجة الأولى بالفقر وبالزهد في متاع الدنيا والبساطة في المأكل والملبس. وهكذا وُسّعت رقعة الرؤيا الإسلامية لتشمل هذا الجانب من الحياة البشرية. وأُعطيت الممارسات التي تم الوقوف عليها في ثقافات أخرى، ربما للمرة الأولى، مكانها في قلب التصوف الإسلامي.

(1) انظر مقالة «الزنا» في EI (1) بقلم شاخت وكذلك ابن خلكان (4) صفحة 255-8.

(2) انظر ماسينيون (1) صفحة 145-53.

الفصل الحادي عشر

الإسلام في عالم متنافس

1) ظهور الديانات واضمحلالها

يوجد العديد من أوجه التطابق بين تاريخ دين من الأديان وتاريخ فرد من الأفراد. ونجد في مسيرة ديانة من الديانات الكبرى نحو النضج والاكتمال سلسلة من الأزمات. في كل أزمة من هذه الأزمات يواجه المجتمع الديني تحدياً جديداً. ومن خلال مواجهته لهذه التحديات يصل إلى مرحلة النضج. وإذا لم يواجه المجتمع التحدي الذي اختار أن يواجهه لما أصبح دينه أحد الأديان الكبرى في العالم. وتوجد في يومنا هذا العديد من الديانات الجديدة التي تبحث لنفسها عن مكان «تحت الشمس»، ووضعها في تاريخ الإنسانية القادم يعتمد على الطريقة التي سيتعامل بها معتنقوها مع التحديات المتتالية التي بدأوا يواجهونها وسيظلون يواجهونها.

والذين لهم دراية بالتاريخ الإسلامي يمكنهم بسهولة إدراك التحديات التي وصل من خلالها المجتمع الإسلامي إلى مرحلة النضج. التحدي الكبير الأول تمثل في معارضة كبار رجال مكة لتلك الحركة الجديدة التي قادها محمد، وبعدها اضطهادهم المستمر لأبناء عشائرهم. وجزء من هذه المعارضة كانت معارضة محمد من قبل عشيرته بني هاشم، وخصوصاً بعد أن أصبح أبو لهب رئيساً للعشيرة. كانت الهجرة إلى المدينة جزءاً من المواجهة لهذا التحدي الأول، ولكن الهجرة بدورها تسببت في ظهور تحديات أخرى. فقد كان من اللازم البحث عن مصدر رزق لأولئك المهاجرين. وعندما جلبوا معهم الغنائم من إغارتهم على (نخلة) كان الكثير من سكان المدينة خائفين على ما يبدو من انتقام أهل مكة بالدرجة الأولى. وكان لابد من تبديد تلك المخاوف. وكان لابد أيضاً من المحافظة على الأمن في المدينة، وأولئك الذين لم يؤيدوا محمداً من أعماقهم لم يلحقهم أي أذى. وكان لابد من مواجهة الخطر العسكري القادم من مكة في (بدر) أو أي مكان مشابه. كما

كان لابد من استبدال الجزع الذي اعترى المسلمين بعد معركة «أُحد» بالثقة في النفس. وكان يتعين هزيمة أهل مكة ولكن ليس إلى درجة تحويلهم إن أمكن إلى أعداء يستحيل التصالح معهم. كما كان لابد من إيجاد متنفس للطاقات التي لا يستطيع العرب ـ باعتبارهم مسلمين ـ أن يستهلكوها في الإغارة على بعضهم البعض. وبعد وفاة محمد كان ضرورياً الحفاظ على تماسك الدولة التي كانت في أولى مراحل تكوينها. وكان من الضروري أيضاً إعادة وحدة الصف بعد الحروب الأهلية التي عقبت موت عثمان سنة (656) وفي أواخر الحكم الأموي أصبح لابد من مواجهة شكاوى المسلمين من غير العرب، وفي بداية حكم العباسيين كان يتعيّن منع التأثيرات الفارسية والإغريقية من إفساد جوهر الإسلام، وهكذا يمكننا الاستطراد إلى مالا نهاية.

وبالطريقة التي واجه بها المسلمون هذه المواقف المختلفة فور ظهورها، كان مجتمع المسلمين الديني يسير نحو النضج في هذه الأثناء ليصبح واضح الملامح. وفي أكثر هذه التحديات أهمية يمكن القول بأن المجتمع الإسلامي قد توصل إلى قرارات أساسية حددت مسار الإسلام على مدة المستقبل كله. فالقرار الذي اُتخذ يوم وفاة محمد بخلافة أبي بكر كان يشمل في باطنه قراراً بأن رئيس المجتمع لابد أن يكون من مكة ومن قريش، وليس واحداً من الأنصار. بعد ذلك يأتي القرار الذي جعل المجتمع سنّياً خالصاً وليس شيعياً، والمقصود به جعل الشريعة الإلهية كما جاءت في القرآن (وفي الأحاديث بعد ذلك) فوق الإمام وليس الإمام فوق الشريعة. وسيتصل بهذه النقطة الأخيرة التأكيد المبدئي بأن القرآن هو كلام الله غير المخلوق، ومن خلال هذه القرارات والعديد غيرها، اتخذ المجتمع الإسلامي أولاً شكله الواضح ككيان سياسي، وثانياً: اتخذت المعتقدات والممارسة الدينية الإسلامية شكلها النهائي أيضاً. هذه الزيادة في الوضوح لا تعني ضمنياً اتخاذ شكل التناسق الكلّي الشامل. ففي ما يتعلق بالعديد من القرارات كان هناك أناس منشقين. واستمر وجود العديد من الجماعات المنشقة كجماعات منظمة لفترة طويلة من الزمن. فجماعات كالخوارج والشيعة لا تزال موجودة حتى الآن. وطبقاً لبعض وجهات النظر لا تجعل هذه الفِرق الإسلام ديناً واحداً بل مجموعة أديان. ومع ذلك فهي تعبر عن بعض

جوانب الرؤيا الإسلامية التي لم يعبر عنها السواد الأعظم من السنة. كما أن هذه الفرق تبين لنا، نحن المراقبين اللاحقين، الطرق المزيفة غير المرضية التي كاد السواد الأعظم من المسلمين أن يسيروا فيها، ولكن لحسن الحظ لم يفعلوا. إن عملية الصراع من خلال التحديات ومواجهتها لا زالت مستمرة حتى وقتنا الحاضر. قد يكون من الصعب على الديانات الجديدة بوجه خاص مواجهة التحديات. وتتفوق الديانات القديمة بنضوجها ووضوحها، فهي وطيدة الأركان ولها زخم سيحملها طوال أجيال عديدة على الأقل. لكن، بالرغم من ذلك، اكتسبت أثناء وضوحها نوعاً من الجمود يجعل من الصعب عليها مواجهة الظروف السريعة التغير في وقتنا الحاضر. وبينما تعطي التغيرات التاريخية الفرصة للمجتمعات الدينية للنضوج والنمو، ينبغي ألا ننسى أن هناك أيضاً فرصة للاضمحلال والتفكك. فالإخفاق في مواجهة التحدي بكفاءة يعتبر إخفاقاً في النمو وبالتالي مساوياً للاضمحلال.

والفرد أيضاً ينمو من خلال مواجهته للعديد من التحديات التي تفرزها بيئته منذ الطفولة وما بعدها. ولكن قد يفشل في المواجهة أو قد يواجه ولكن ليس بالكفاءة المطلوبة. في مثل هذه الحالات يوجد عادة خلل عصبي. بل إن خللاً عصبياً ينشأ بعد الإخفاق أو عدم الكفاءة في الواجهة. وعندما تظهر، نتيجة للإخفاق في المواجهة بكفاءة، اتجاهات غير مستحسنة لدى أعضاء المجتمع الديني، فإن تلك الاتجاهات تعادل في بعض الوجوه الاختلالات العصبية لدى الأفراد، بالرغم من أن المقارنة ليست دقيقة. فيما يلي اقترح تناول الاتجاهات غير المستحسنة تحت ثلاثة عناوين: الاتجاه الانعزالي والاتجاه التضخيمي والاتجاه التشبثي. هذه العناوين الثلاثة تشبه اتجاهات عصبية معينة، ولكن التشابه هنا نذكره عرضاً نظراً لأننا تناولناه في مكان آخر[1].

هذه المواقف العصبية تصبح أكثر وضوحاً في علاقة المجتمع الديني بالمجموعات الأخرى، من أجل هذا جعلنا عنوان هذا الفصل «الإسلام في عالم متنافس»، أي في عالم يتنافس فيه مع الديانات الأخرى. كان الإسلام منذ بدايته منافساً ـ في بعض الوجوه ـ

(1) وات (6) خصوصاً صفحة 51-55.

لليهودية والمسيحية. وأصبحت المنافسة أقوى بعد وصول الفتوحات العربية إلى مصر وسوريا والعراق. ولكن الموقف تغير مع مرور الزمن لأن الإسلام أصبح الدين السائد في المناطق الخاضعة للخلفاء وحكام المسلمين الآخرين، وأصبح بالتالي منعزلاً جغرافياً عن الديانات الرئيسية الأخرى. أما السكان الذين يقطنون الأراضي الإسلامية والذين ينتمون إلى «ديانات الكتاب» فقد مُنحوا مرتبة «الذِّمي»، وأصبح بإمكانهم إقامة علاقات تجارية مع زملائهم المسلمين. ولكن نظراً لأنهم في بعض الأحيان ملزمون بارتداء ملابس مميزة، كان غير المسلمين هؤلاء محرومين عملياً ـ وغالباً بطرق غير ظاهرة ـ من إقامة علاقات صداقة مع المسلمين وكأنهم يعيشون في رقعة جغرافية مختلفة. وما دام الأمر بهذا الشكل، فإن التنافس بين الإسلام والديانات الأخرى قد توقف. وقد خلق القرنان التاسع عشر والعشرون، إضافة إلى سهولة الاتصال، ظروفاً جديدة نشأت فيها اتصالات وثيقة مستمرة بين الأديان بعضها البعض وبين الأديان ومنافسيها الجدد.

لقد مرّت جميع الديانات الكبرى بتجارب مماثلة على مر تاريخها. فقد كان عليها التصارع مع ديانات أخرى، ووجدت دائماً طريقة للتعايش (ليست مرضية دائماً) مع أولئك الذين يشاركونها الرقعة الجغرافية، وهي الآن مندمجة في خضم الحياة الحديثة. اتخذت كل ديانة في مراحل تكوينها الأولى مواقف معينة من منافسيها. وقد ارتبطت هذه المواقف بمفهوم تلك الديانة لهويتها. وفي هذه المواقف، ومن خلال مفهوم الهوية الذاتية ظهرت الاتجاهات العصبية. وطبعاً يعتبر عنصر الاختلال العصبي ضئيلاً في الديانات الكبرى، التي توصف بأنها كبرى لأنها إلى حد ما أشبعت الحاجات الروحية لملايين من البشر عبر القرون. مع ذلك فالميول العصبية التي لم يكن لها ـ أثناء وجود الديانات في عزلة جزئية ـ أية مضاعفات، قد تُعتبر عائقاً خطيراً في طريق التنافس بين الديانات حالياً. ويمكن أن توجد مواقف عصبية مشابهة للثلاثة التي ناقشناها هنا في علاقة الطوائف بعضها ببعض داخل الديانة الواحدة. ولكن هذا الموضوع ليس محور اهتمامنا في هذه الدراسة. غير أنه من المناسب أن نشير إلى أن الاتجاهات العصبية داخل الديانة الواحدة قد توجد فقط أو بصفة رئيسة في قطاع معين من معتنقي تلك الديانة. ينبغي أن يُفهم الموقف

الانعزالي على أنه موقف مجموعة دينية رضيت بأن تنغلق على نفسها، كما لو كانت تعيش في عالم خاص، وتحتفظ بالحد الأدنى من العلاقات والاتصالات ببقية العالم. لا يزال يوجد في أجزاء عديدة من العالم المسيحي، خصوصاً منذ منتصف القرن التاسع عشر، اتجاه إلى أن يعزل الإنسان نفسه عن الثقافة الفكرية السائدة في العصر، نظراً لصعوبة الملاءمة بين الاكتشافات العلمية المتعددة والفهم التقليدي للإنجيل، أو قل فهم الوضع المعرفي للكتابات الإنجيلية. هذا الاتجاه يوصف عادة بأنه حركة أصولية، وقد تُقرن باعتقادات وممارسات أكثر دقة. ولهذا نجد لدينا جماعات مثل «شهود يهوه» و«الأخوة المنغلقون». وفي الحالات القصوى توجد الحياة الاجتماعية والفكرية بكاملها داخل الجماعة. ومثل هذه الجماعة تسمى صواباً طائفة لأنها، بعزل نفسها عن بقية العالم، فهي تقبل بمنزلة الأقلية بصفة دائمة. ومن جهة أخرى، تسعى الديانات الكبرى إلى أن تصبح بالضرورة ديانات الوحدة الثقافية والسياسية. وهذا يعني، إضافة إلى ذلك، أن الديانات الكبرى تريد أن تنشر عقائدها في كل الأوساط الاجتماعية والفكرية. وقد يكون لدى الطوائف حماسة تبشيرية، ولكن من الأفضل أن يوصف نجاحها بأنه «هداية»، أي بمعنى أنه ليس نشراً للرؤية الدينية في جميع نواحي حياة مجتمع من المجتمعات، بل نقل أشخاص من الحياة العامة للمجتمع إلى حياة جماعة منعزلة. يجب على ديانة المجتمع بكامله أن تكون قادرة على أن تصبح ديانة لقياداته الفكرية والسياسية.

نقطة الضعف المعروفة الأخرى هي اتخاذ موقف تضخيمي. وهذا يحدث عندما تبالغ مجموعة في إظهار أهميتها عند مقارنتها بغيرها من المجموعات. فالمجموعات التي لديها الاتجاه الانعزالي تميل دائماً إلى المبالغة في إظهار أهميتها وشعورها بالتفوق على غيرها، ولكنها تحتفظ عادة بهذه الآراء لنفسها. أما الاتجاه التضخيمي، كما يُفهم هنا، ليس متكتماً عليه بنفس الطريقة، بل ينطوي على إدعاءات توحي بتفوق مكانه الشخصي. لدى كل الهيئات الدينية تقريباً على الأقل شيء قليل من هذا الاتجاه التضخيمي. وأولئك الذين يدعون بأنهم «متشددون» يدعون بطبيعة الحال بأنهم وحدهم يملكون العقائد الصحيحة، وهم بالتالي أعلى منزلة من غيرهم. وتعتبر عبارة (لا خلاص خارج الكنيسة)

في حد ذاتها ـ على الأقل كما هي مفهومة شعبياً، اتجاهاً تضخيمياً، لأن الجماعة الدينية التي يشار إليها بكلمة (كنيسة) هي وحدها التي تعطي الخلاص وبالتالي تعتبر أعلى مرتبة من الجماعات الأخرى. وقد ارتبط هذا الإدعاء بها علانية. قد يعترض البعض بالقول أن مثل هذه الإدعاءات صحيحة أحياناً ـ على الأقل في حالة واحدة ـ. ويمكنني الرد على هذا الاعتراض بالقول أن معظم الجماعات الدينية تأتي بإدعاءات مثل هذه وليس هناك على ما يبدو أي معيار موضوعي للفصل بين الإدعاءات. ومن الصواب طبعاً أن يرتبط المرء بجماعة دينية معينة ويقف شاهداً إيجابياً على حقيقة أنه هو وأصدقاؤه وجدوا الخلاص في هذه المجموعة. إن هذا التأكيد الإيجابي له ما يبرره تماماً، ولكن ليس هناك مبرر كافياً للتأكيد السلبي الذي غالباً ما يأتي مع التأكيد الإيجابي أو يدخل ضمناً فيه، ونعني به كون بعض الأشخاص لم يجدوا الخلاص في جماعات دينية أخرى. وإخفاقنا في الاعتراف بأننا لا نستطيع أن ندرك أن الوضع ليس كذلك، هو جوهر الاتجاه التضخيمي.

أخيراً، يوجد الاتجاه التشبثي، وخلاصته الاحتفاظ بمواقف ومعتقدات وممارسات دينية بعد أن زالت الظروف التي كانت تستدعي وجودها. صحيح أنه ينبغي أن تكون هناك استمرارية في الأمور الدينية كما في الأمور الأخرى، بل إن إحدى وظائف الدين هو أن يكون حافظاً لكل ما هو صالح. ولكِنْ هناك أيضاً أوقاتٌ تغمر التغيرات الأساسية المجتمع بكامله. مثل هذه التغيرات لم تكن مرغوبة في حد ذاتها، ولكن لابد من قبولها كحقائق مُسَلّم بها من طرف أولئك الذين يعايشونها. مثل هذا القبول لأشياء لا يمكن للجهد الإنساني تغييرها يقود بالطبع إلى محاولات لإعادة ترتيب الأمور. وعندما لا توجد محاولات إعادة الترتيب هذه ينشأ الاتجاه التشبثي. المثال المعروف في هذا المجال هو مثال الفريْسيين في كتاب العهد الجديد. فقد كانت قواعد سلوكهم بنظمها المعقدة التي تهدف إلى تحاشي الاتصال المشين مع غير اليهود ومع اليهود غير الملتزمين، كانت هذه القواعد، وهو ما يجب أن نقره، ملائمة في القرن الثاني قبل الميلاد وعندما كانت الديانة اليهودية مهددة بذوبانها في الهيللينية، ولكنها لم تعد ملائمة في الإمبراطورية الرومانية في القرن الأول الميلادي عندما أصبح العديد من الديانات القديمة تفقد فعاليتها، وعندما

كان عدد لا حصر له من الرجال والنساء من مدن الإمبراطورية يبحثون عن شيء يشبه عقيدة اليهود (كما نعرف عن مجموعات «ممن خافوا الله» التي نشأت حول المعابد اليهودية). إن العصر الحاضر عصر تحتاج فيه الديانات إلى إعادة صياغة وترتيب بعيدة المدى، وعصر يَظْهَرُ فيه الاتجاه التشبتي إلى حد ما.

هذه القائمة من الاتجاهات العصبية التي تؤثر في المجتمعات لا تدّعي بأنها وصلت درجة الكمال، بالرغم من أنها تشمل على ما يبدو معظم نقاط الضعف التي تؤثر في المجتمعات من حيث كونها مجتمعات. هناك أيضاً الأخطاء العديدة التي يرتكبها أفراد أعضاء في مجتمعات عديدة أو حتى قطاعات كاملة من المجتمعات كطبقة القساوسة مثلاً. إن ما يميز الاتجاهات التي انتقدناها هنا هي أنها اتجاهات للمجتمع ككيان وأنها متضمنة في تعاليم المجتمع الرسمية حول نفسه. وهذا يجعلها أكثر خطورة. فالاتجاهات العصبية لمجتمعٍ ما في نهاية المطاف ليست مع ذلك حالة ميئوساً من علاجها أكثر من تلك الحالات العصبية التي تنتاب فرداً من الأفراد. يبدو أن هناك قوى تعمل داخل قلوب البشر أفراداً وجماعات تجعل هذه الاضطرابات العصبية تشفى. وبسبب صعوبات الوضع الراهن في العالم بدأت هذه القوى تحتشد في قلوب البشر. ونحن ننظر إلى المستقبل بمزيد من الأمل.

المباحث الثلاثة التالية تتناول توضيحات وأمثلة للاتجاهات الثلاثة التي وصفناها في العالم الإسلامي، آملاً أن يكون واضحاً للقراء المسلمين أن هذه مجرد انتقادات من صديق القصد منها المساعدة على التغلب على نقاط الضعف. وما قيل في هذا الفصل يبيّن أنني أوجه انتقادات مشابهة إلى المسيحية والديانات الأخرى. وفي نفس الوقت آمل أن يكون واضحاً من خلال الفصل الأخير من هذا الكتاب أنني أُكنّ تقديراً إيجابياً عالياً للإسلام. وبكلمة التحذير هذه أشرع في عرض بعض مظاهر الإسلام التي بدونها سيكون أي كلام عن ماهية الإسلام ناقصاً.

2) الاتجاه الانعزالي في الإسلام

لم يكن الإسلام انعزالياً في مراحله الأولى. فقد بدأ في مكة حيث كانت له هناك اتصالات محدودة مع اليهودية والمسيحية، وقد قبل الإسلام هاتين الديانتين باعتبارهما

صالحتين لمعتنقيها. واعتُبِـر أن محمداً قد جاء برسالة إلى عرب الحجاز بلغة العرب مشابهة لرسالتي اليهودية والمسيحية أو ربما حتى مطابقة لهما تماماً. ومن القصص التي تُـروى عـن أيام الإسلام الأولى أنه بعد أن نزل الوحي على محمد لأول مرة ذهبت زوجتـه خديجـة إلى أحد أقربائها المسيحيين ويدعى «ورقة» وأخبرته عن التجربة التي مر بها محمد. عندها قال ورقة: «هذا هو الناموس». وكلمة «ناموس» غالباً ما تؤخذ على أنهـا مـشتقة مـن الكلمـة اليونانية (NOMOS)، وتعني قانون، وفيها إشارة إلى كتاب العهد القـديم أو إلى الإنجيـل بصفة عامة. وسواء كانت القصة صحيحة أو غير صـحيحة، فـإن مجـرد تـداولها يبـين أن المسلمين يعلقون أهمية على الموافقـة والقبـول مـن طـرف «أهـل الكتـاب». كـما يبـدو أن المسلمين كانوا على علاقة طيبة مع حكام أثيوبيا المسيحية لعدة سنوات.

وقد جاء الانقلاب في موقف الإسلام من الديانات القديمة نتيجة لتصرف اليهـود في المدينة. فقبل أن يذهب محمد إلى المدينة، اعتقد أن اليهود هناك سيقبلونه نبيّـاً. وعنـدما رفضوه وانتقدوه، كانت التجربة بالنسبة إليه مؤلمة. كما أن الانتقاد اليهودي كـان خطـيراً. يدّعي القرآن أنّ فيه إشارات إلى أحداث مـسجلة في الإنجيـل، وهـذا مكّـن اليهـود مـن المحاججة بأن «ما جاء في القرآن لا يتفق مـع مـا لـدينا في الإنجيـل، وعليـه لا يمكـن أن يكون محمداً نبيّاً». وإذا لم تواجه مثـل هـذه الحجـة بالعديـد مـن الـدلائل، فإنهـا سـتهدم الأسس الكاملة للحركة الدينية التي قادها محمد.

كان للمسلمين أيضاً متاعب مع المسيحيين في السنتين أو الثلاثة الأخيرة مـن حيـاة محمد. فمع تنامي قوة المسلمين أصبحت لهم اتـصالات مـع قبائـل مـسيحية عـلى حـدود سوريا. هذه القبائل لم تكن مـستعدة ـ بـدون شـك لأسـباب سياسـية بالدرجـة الأولى ـ للتخلّي عن تحالفاتها مع البيزنطيين والوقوف إلى جانب محمد. بعد ذلك بقليل، وفي خلافة عمر (سنة 634-644) على وجه الخصوص، تغير الموقف بسرعة ووجد المسلمون أنفـسهم سادة لسوريا ومصر والعراق ـ الأولى والثانيـة غالبيـة سـكانها مـن المـسيحيين، والثالثـة نصف سكانها مسيحيون. وفي العديد من الحالات استقبل المسيحيون المقيمـون المـسلمين كمحررين ولذلك كانت العلاقات جيدة في البداية. ولكن مع مرور الأيام أصبحت هناك

مشاكل سببها تفوق المسيحيين في التعليم ومقدرتهم على الإتيان بحجج هددت أسس الإسلام. (من وجهة نظر معينة يمكن أن يقال أن هناك اتجاه تشبُّتياً في عدم استطاعة اليهود والمسيحيين مواجهة الموقف الجديد التي نشأ بظهور محمد).

في محاولته للتغلب على هذه المشاكل، أوجد الإسلام مفهوماً جديداً لهويته. أصبح المسلمون ينظرون إلى اليهود على أنهم المجتمع الديني لأولئك الذين آمنوا بالرسالة التي جاءت إلى موسى، أو ربما على أنهم أولئك الذين ينحدرون من نسل يعقوب. وفي أي من الحالتين فإن إبراهيم لم يكن يهودياً نظراً لأنه عاش قبل موسى بوقت طويل وكان جداً ليعقوب. ومن المحتمل أنهم اعتبروا ابنه إسماعيل الجد الأعلى للعرب، بالرغم من أن الربط النهائي بين سلسلة الأنساب العربية التقليدية وسلسلة الأنساب في الإنجيل لم يأتِ ـ أغلب الظن ـ إلا بعد هذا الوقت. بالتأكيد إن القرآن ادّعى، قرب بداية الفترة المدنية، بأنه يبشر بدين إبراهيم الصحيح الذي انحرف عنه اليهود والمسيحيون. وفي القرآن إشارات إلى عدة أمثلة من عدم الطاعة وإلى إخفاء النصوص الإنجيلية التي تتنبأ بمجيء محمد وإلى «التحريف» في بعض نصوص الإنجيل. فيما يتعلق بالقرآن نفسه يبدو أن الإشارات إلى كلمة «تحريف» لا تعني أكثر من مجرد أن اليهود مارسوا عدة أشكال من التلاعب بالكلمات بغرض الاستهزاء بالإسلام والمسلمين[1]. ولكن بعد موجة الفتوحات الأولى ظهرت الحاجة إلى شيء أكبر يمنح الفرد العربي العادي حماية ضد حجج اليهود والمسيحيين. وقد وُجد هذا الشيء في التوسع في الحديث عن مبدأ «التحريف» هذا. ولم يتم تحديد هذا المبدأ بدقة، نظراً لأن هناك ميزات في عدم الدقة ـ عندما لا تلقى نقطة معينة القبول يمكن للمرء أن ينتقل إلى غيرها.

النقطة التي نركز عليها الآن هي أن التأثير النهائي لهذا المبدأ تأثير انعزالي. الأشكال المعتادة لمبدأ «التحريف» تقول إنّ نص الإنجيل محرف بكامله وأن تفسير اليهود والمسيحيين للإنجيل محرف، وأن أجزاء من النص تم حذفها. وسواء تم اختيار شكل واحد أو مجموعة أشكال من التحريف، فالنتيجة النهائية هي أن المسلمين، بالرغم من

(1) انظر وات (2) وخصوصاً (1)، أيضاً (5) صفحة 260-7 وصفحة 171-183.

أنهم من الناحية النظرية يقبلون المسيحية (واليهودية)، فهم يرفضون قبول مظاهرها الملموسة في الوقت الحاضر. وعندما يرفضون قبول النص الحقيقي للإنجيل فهم بالتحديد يزيلون ما يمكن أن يكون أساساً مشتركاً للنقاش. بعبارة أخرى، رفض المسلمون دخول الحياة الفكرية للمسيحيين، ولم يكونوا مستعدين لمجادلة المسيحيين على أساس الإنجيل وما يؤمن المسيحيون به فيه.

فالقليل من علماء المسلمين استخدموا الإنجيل فعلاً في القرون الأولى، ولكن كان ذلك أساساً للبحث عن النصوص التي يمكن اعتبارها تنبؤاً بمحمد، أو للإشارة إلى نقاط الضعف في القضية المسيحية. مثل هذه المجادلات تضمنت افتراضات اعتبرها المسيحيون غير مقبولة ولا معنى لها، ولكن لم يتم استكشاف هذه الافتراضات بعمق ولم يكن هناك حوار حقيقي. لابد أن تأثير كل هذا على المسلم العادي يتمثل في ترسيخ إيمانه بأن لا جدوى من الجدل مع المسيحيين.

لم يعزل مبدأ التحريف بذاته المسلمين عن المسيحيين وعن غيرهم في المجال الديني بشكل عام. فقد وجد عدد قليل من المفكرين أرضية مشتركة لمناقشة الدين في خضم دراستهم للفلسفة الإغريقية. كان الاهتمام بالفلسفة لفترة من الزمن في بغداد في القرن العاشر الميلادي يطغى على الاختلافات المذهبية. فقد درس المسلمون الفلسفة على أيدي مسيحيين من أمثال أبي بشر متّى (المتوفي سنة 940)، ويحي بن عدي (المتوفي سنة 947)[1]. كما درس المسيحيون الفلسفة على أيدي مسلمين أمثال الفارابي (المتوفي سنة 950). ومع ذلك فالمناقشات التي جرت في هذا الوسط لم يكن لها إلا صدى محدود بين المسلمين بصفة عامة، ربما لأن المسلمين من أمثال الفارابي كانوا هم أنفسهم خارج المنبع الرئيسي للفكرة والحياة الإسلاميين. وربما وُجدت الأرضية المشتركة في القرآن أيضاً وعدد لا بأس به من المسيحيين كانوا يعرفون عنه بعض الشيء. ولو أظهر المسلمون استعداداً لإعطاء تفسيرات توفيقية للآيات القرآنية التي وجد المسيحيون صعوبة في تفسيرها، لأصبحت هناك إمكانية لإحراز تقدم نحو «الحوار». ولكن المسلمين أصبحوا يقبلون أكثر فأكثر التفسير العادي

(1) انظر جراف (2) صفحة 153 وما بعدها و233-49.

لمثل هذه الآيات، وهو التفسير الذي يؤكد على اختلافها عن المسيحيين. هذا في الواقع دليل جديد على الاتجاه الانعزالي.

لحسن الحظ توجد اليوم دلائل على أن المسلمين بدأوا يدركون أنه حتى وإن كان هذا الاتجاه ملائماً في الأماكن التي كان يسود فيها الإسلام، فهو لم يعد ملائماً في عصرنا الحديث، حيث يجد الإسلام نفسه مجرد ديانة عالمية واحدة بين العديد من الديانات. المثل المعروف في البلاد الناطقة بالإنجليزية عن الطريقة التي يتعامل بها المسلمون مع المسيحية هو الاسترجاع الخيالي للأحداث التي أدت إلى «الجمعة المباركة»، كما وردت في رواية «القرية الظالمة» لمحمد كامل حسين[1]. وقد صدر عمل أو عملان آخران من نفس النوع[2]، وبدون شك إن أعمالاً أخرى ستتبع. ويظهر الحديث مع المثقفين المسلمين في العديد من المدن الإسلامية بداية شعور بأن الإسلام والمسيحية يقفان في النهاية صفاً واحداً في النضال الروحي الذي يكمن أمام الإنسانية، حتى ولو كانا أحياناً على طرفي نقيض من الناحية السياسية. هذه إذاً إشارة صغيرة إلى أن الإسلام بدأ يتخلى عن اتجاهه الانعزالي نحو المسيحية.

3) المبدأ التضخيمي في الإسلام

تعتبر مبالغة الفرد في إظهار أهميته الشخصية ظاهرة إنسانية عالمية. قد تكون هناك بعض الاستثناءات بين الأفراد ولكنها قليلة جداً بين الجماعات من أي نوع، ابتداءً من فرق كرة القدم المحلية حتى المجتمعات الدينية العالمية. يقال إن الشعر لدى القبائل الصحراوية العربية الجاهلية ينقسم إلى قسمين: الفخر أو المفاخرة، والهجاء أو المثالب. يتغنى الشاعر في الأولى بمفاخر قبيلته كشجاعتها في الحرب وكرمها وغير ذلك. وفي الثانية يرمي القبيلة المعادية بكل أنواع التوبيخ والسخرية التي يمكن أن تخطر على باله. طبيعي أن يكون هناك ميل إلى المبالغة في تعداد فضائل الجانب الذي ينتمي إليه الشخص، ومبالغة مشابهة في تعداد نواقص الجانب الآخر. وإذا بدأ المرء يتساءل إن كان هناك نوع

(1) ترجمة كينيث كراج، لندن بدون تاريخ (1960؟).

(2) انظر القائمة (بما في ذلك بعض الأعمال الجدلية) التي أوردها نولين صفحة 243 وما بعدها.

من التضخيم من هذا النوع في الدين الإسلامي، فإنه من الصعب أن يكون المرء موضوعياً تماماً. ولذلك، لابد من ترك مساحة للتحرك في أي حكم على هذه الأمور. قد يُعتقد مثلاً. أن هناك شيئاً من التضخيم في إدعاء محمد بأنه رسول الله إلى مجتمع صغير نسبياً يقع بالقرب من الساحل الغربي لأفريقيا. وبنفس الطريقة قد يعتقد بأن هناك تضخيماً في إدعاء مجتمع جبلي صغير في فلسطين ـ في النصف الأول من الألف عام الأولى من الميلاد ـ بأنه على علاقة عهد وميثاق مع الله الذي خلق الكون كله. ومع ذلك فقد أوضح التاريخ اللاحق بأن ذلك المجتمع الجبلي قد أنجز شيئاً مهمّاً نيابة عن البشرية بأكملها، ووجود ما بين 500 و600 مليون مسلم اليوم، يؤيد نوعاً ما إدعاء محمد. إذاً نسلّم بصحة إدعاء محمد، على الأقل من بعض الوجوه، فقد وفّر الهداية الروحية لقطاع كبير من الجنس البشري وربما يعطي شيئاً للجنس البشري كله في المستقبل. هناك تبرير أكثر للاعتقاد بأن هناك مبالغة فيما يتعلق بإدعاء أن القرآن مصدر من مصادر المعلومات التاريخية يضاهي المصادر التاريخية المعتادة، وأنه ربما حتى يتفوق على تلك المصادر فيما يتعلق، مثلاً، بصلب المسيح. هل ورد هذا الإدعاء فعلاً في القرآن، هذا أمر قد يكون موضع جدل، لأن الآيات التي يبدو أنها تشير إليه يمكن تفسيرها لتعني أن الإسهام الجديد للقرآن هو الإشارة إلى الدروس والعبر التي ينبغي تعلمها من القصص والأحداث السالفة. ادّعى المسلمون اللاحقون بلا شك أن القرآن كان مصدر معلومات تاريخية، وهذا إدعاء يبدو لرجل العلم الحديث مبالغاً فيه ومضخّماً.

وبطرق أخرى تثير الأمثلة المحتملة للاتجاهات التضخيمية مسألة ماذا يمكن معرفته بالضبط عن طريق الوحي. النظرة الشائعة هي أن النبي رجل يمكنه التنبؤ بالمستقبل لأنه يوحي إليه بأشياء لا يعرفها الرجل العادي. ولكن هل يملك النبي بهذه الطريقة معلومات مفصلة عن الطرق التي يتعامل بها الله مع البشر؟ هذه النقطة تتوافق مع فهم نص في سفر تثنية الاشتراع (18-15.18) يدعى المسلمون بأنه يتنبأ بقدوم محمد. في النص يقال لشعب الله أن الله سيبعث فيهم واحداً منهم، مثل موسى، وأن هذا الرجل سيجلب لهم الهداية. هل ينبغي أن يفهم هذا بأنه تنبؤ صحيح يشير ـ بالنسبة إلى

المسيحيين - إلى عيسى؟ أم أنها بيان للكيفية المتوقعة التي يعمل بها الله، أو بالتحديد إرسال مثل هؤلاء الرجال عند الحاجة؟ يمكن إذاً اعتبار عيسى القدوة الأعلى، ولكن محمداً لا يمكن استبعاده بالكامل. إذا أمكن النقاش على هذا المنوال، يصبح إدعاء المسلمين بأن محمداً قد تم التنبؤ به في هذا النص، غير تضخيمي.

لا تزال هناك مجموعة من الإدعاءات التي يمكن اعتبارها تضخيمية، وبالتحديد القول بأن الإسلام يحل محل المسيحية ويصححها، وأن محمداً هو النبي الأفضل وحامل رسالة إلى البشرية جميعها. هناك دواعٍ للاعتقاد بأن انتشار الإسلام في الشرق الأوسط له صلة بعيوب ونقاط ضعف المسيحية في تلك المنطقة، وبالدرجة الأولى عدم التعاطف مع النسطوريين (والقائلين بأن المسيح طبيعة واحدة) ــ الذين كانت لغتهم الأولى القبطية والسريانية ـ من قِبَلِ المسيحيين الذين كانوا يتكلمون الإغريقية واللاتينية. وقد وجد المسيحيون الذين لم يستطيعوا ـ بسبب خلفياتهم القبطية والسريانية ـ أن يشعروا بالأمان في الكنيسة الكبرى (التي يهيمن عليها الناطقون بالإغريقية)، أماناً أكثر في المجتمع الإسلامي. في هذا الموضوع بالذات يمكن للإسلام أن يدّعي بأنه فعل شيئاً حاولت المسيحية فعله ولم تنجح. إذاً هناك بعض التبرير للجزء الأول من مجموعة الإدعاءات التي نتناولها الآن. ترتكز فكرة أن محمداً هو النبي الأفضل أحياناً على العبارة القرآنية «خاتم النبيّين» (سورة الأحزاب، الآية 40)، ولكن ربما كان هذا تركيز على جانب واحد فقط من إيحاءات كلمة «خاتم». أما بالنسبة إلى السؤال الأكثر شمولاً عن عالمية رسالة محمد، فيوجد دعم لهذا في حقيقة أن الإسلام وصل إلى 600 مليون نسمة من جميع الأجناس والطبقات الاجتماعية. من جهة أخرى، يبدو أن تبنّي المسلمين لموقف انعزالي بالنسبة للمسيحيين واليهود يبيّن أن أولئك الذين تبنّوا هذا الموقف على الأقل لم يكونوا مقتنعين تماماً بعالمية دينهم. في هذا الموضوع إذاً لم يكن الموقف واضحاً تماماً. وعلى المرء أن يحدّد بالضبط المعنى الذي تم بموجبه الإدعاء بأن محمداً جاء للبشرية كلها.

يوجد أيضاً عنصر تضخيمي في موقف العرب من غير العرب داخل المجتمع الإسلامي نفسه. فقد كان الإسلام لردح من الزمن مقصوراً على العرب فقط، وكل من

يرغب في دخول الإسلام من غير العرب كان عليهم أولاً أن يصبحوا شبه عرب وذلك بالانضمام إلى قبيلة عربية «كموالي»، وعندما أظهرت مؤسسة الخلافة الحاكمة أيام العباسيين ومظاهرها الثقافية الأخرى طابعاً فارسياً قوياً، أُلغي شرط أن غير العرب لابد أن يصبحوا موالياً. ولكن ليس هناك إقرار كامل بمدى ما تدين به الثقافة المعاصرة للفرس أو أي سكان سابقين للعراق. هذا الإخفاق في الاعتراف بالدَّيْن كان واضحاً بالتحديد فيما يتعلق بالأمور الثقافية التي كان حاملوها السابقون من المسيحيين، لأن ذلك هو الحال بالنسبة للعلم والفلسفة. في هذا المجال لا يمكن للمرء أن يبرئ المسلمين من تهمة وجود اتجاه تضخيمي لديهم، بالرغم من أن المرء يقرّ بأنه ثقافي أكثر منه ديني.

4) الاتجاه التشبّتي في الإسلام

إن الاتجاه إلى التشبت بالماضي والعمل بالسوابق الماضية أمر متأصل في العرب. ربما بدون هذا الاتجاه ما توفرت لدى الرجال الثقة الكافية لمواجهة الصعاب ونوائب الصحراء. كانوا ينظرون إلى هذا الاتجاه بأنه أتباع للسنّة، هذا الطريق الذي شقّه وسلكه وعرف مجاهله آباؤهم. والخروج عن هذا الطريق يعتبر بدعة. ويمكن للمرء أن يلاحظ أن هناك مبرراً كبيراً لهذا الاتجاه في ظروف الحياة الصحراوية التي لا تتغير في جوهرها. وحتى كلمة «طريق» لها إيحاءات في ذاتها، فالطرق ليست دائمة واضحة في الصحراء، ولكن إذا استطاع المرء أن يسير في ممر كان قد استعمله الناس من قبل فسيكون لديه ضمان بالوصول إلى غايته بأمان ولن يموت عطشاً أو تعرضا للحرارة.

لقد أخذ الإسلام شيئاً من هذا الاتجاه الخاص بعرب الصحراء. هنا أيضاً يوجد مبرر لذلك حيث إن الإسلام يدعو ـ مثله مثل الديانات الأخرى ـ إلى استمرارية رؤيته الأصلية. ولكن يفقد الاتجاه المحافظ مبرره ويصبح تشبثاً عندما يتم الإصرار عليه إلى درجة يصبح معها التأقلم مع الظروف المتغيرة أكثر صعوبة. كانت معظم الديانات في فترة من الفترات مغالية في المحافظة. إذ يعتبر تمسك الإنسان بالشيء المألوف وتجنبه للجديد أمراً عادياً في الكثير من المواقف. هذا صحيح بالذات في أوقات يشعر فيها الناس بعدم

الأمان بسبب تغيرات عميقة في بنية المجتمع. وقد احتلت المفاهيم الخاصة بإتباع السنة وتجنب البدعة في الإسلام ـ بسبب تراثه الصحراوي ـ ركناً أساسياً.

وهذا سنراه بالدرجة الأولى من خلال عملية قبول المجتمع لممارسات محمد باعتباره قدوةً. لقد تحدثنا بعض الشيء عن هذه العملية، ولذلك سنكتفي بوصف قصير لها هنا. اكتسبت ممارسات محمد المتمثلة في أفعاله وأقواله شكلها الشفهي في الحكايات التي تعرف اصطلاحياً بالأحاديث. وبعد عهد الفقيه الكبير الشافعي (المتوفى سنة 820)، أصبح لزاماً دعم الفتوى الشرعية بالإشارة إلى واحد أو أكثر من الأحاديث ـ إلا في الحالات القليلة التي توجد فيها قاعدة قرآنية واضحة.

وأدرك علماء المسلمين أنه من السهل نوعاً ما اختلاق أحاديث، وبالتالي ظهرت بعد سنة 850 مباشرة أول مجموعة من مجموعات الأحاديث الصحيحة، أي الأحاديث التي روجعت وأقرت بأنها صحيحة أو حقيقية. وقد استأنف علماء الغرب في القرن الماضي انتقادات علماء المسلمين الأوائل للأحاديث، وتبنّوا الرأي القائل بأنه حتى من بين الأحاديث الصحيحة توجد العديد من الأحاديث التي إما اخترعت أو حرّفت كثيراً عن قصص أصلية. النقطة التي نود أن نصل إليها في هذا السياق هي أنه سواء انحاز المرء إلى جانب العلماء المسلمين الأوائل أو إلى جانب الغربيين، فهو يعترف ببعض الاختلاق في القصص التي تدور حول محمد، وهذا الاعتراف كاف لبيان أن مفهوم إتباع السنّة يجعل من الصعب على المسلم إحداث تغييرات في معاييره الاجتماعية.

عندما توفي محمد كانت الدولة الإسلامية عبارة عن فيدرالية من القبائل العربية البدوية التي شملت مجموعات قليلة تعيش في مدن صغيرة مثل المدينة. وبحلول عام 850 أصبح للمسلمين إمبراطورية شاسعة وعاش العديد منهم في مدن كبيرة كالبصرة وبغداد، أو زرعوا أراضيَ فكانت أكثر إنتاجاً من أراضي الواحات الغربية. وفي الوقت الذي نسلم فيه بأن المبادئ الأساسية للمجتمع البشري الصالح يمكن أن تكون واحدة، لابد وأن هناك اختلافات في ظروف العراق سنة 850 وظروف المدينة سنة 632. ومع ذلك فإلحاح العرب على إتباع السنة كان صارماً لدرجة أصبح معها من الضروري اختلاق أحاديث لكي يطمئن

الناس بأن ممارساتهم الدينية الحالية (وقد عدلت لملاءمة الظروف الجديدة)، تسير وفق الرؤيا الإسلامية الصحيحة. (ما قيل هنا ينبغي أن يُربط برأي آخر سنقدمه في الفصل القادم مفاده أنه حتى مجرد الاختلاق المحصن له ما يبرره في بعض الأحيان).

سيكون من الطريف تتبع تاريخ مفهوم إتباع السنة هذا (الذي أخذ السواد الأعظم من المسلمين منه اسم السنّيين)، ولكن ليس لدينا فراغ إلا لنقطة أو نقطتين هنا. الأولى، أن الفقهاء المسلمين فضلوا اللجوء إلى عدم التغيير في الأحكام لحماية أنفسهم (حسب الافتراض المرجح) من تدخلات الحكام في مجال القضاء. تمَّ هذا بواسطة نظرية تقول إنّ «باب الاجتهاد قد قُفل». لقد كان معروفاً منذ زمن أن المبادئ التي تعبر عنها أقوال محمد في الأحاديث بحاجة إلى بعض التفسير قبل إمكانية تطبيقها لإصدار الأحكام في القضايا الشرعية الملموسة. وكلمة «اجتهاد» ـ بالرغم من أنها أساساً تعني «جهود» ـ قد استعملت للإشارة إلى هذا النوع من التفسير من قبل الفرد. وقفل باب الاجتهاد يعني أن الفقيه يجب أن يعمل بالتفسير السائد في مذهبه أو مدرسته الفكرية ولا ينبغي أن يبني حكمه على اجتهادات فردية. ولابد أن هذا التقييد كان ذا قيمة بالنسبة لأولئك الذين يتعرضون لضغوط من حاكم قوي لصياغة تفسير الفقه لصالحه. لقد تغيرت الأمور جذرياً في القرن الماضي لأنه أصبح من الضروري إدخال تعديلات طويلة الأمد على ممارسات سابقة. وقد اصطدم المصلحون بإصرار الناس على وجوب الالتزام بسنة محمد. يبدو أن السنّة تسمح بزواج البنت في سن التاسعة وتشجع على طلب النفقة في ضوء إدعاءات مفادها أن حالات الحمل قد تستمر لمدة أربع سنوات. وقد اضطر الفقهاء إلى العديد من الحيل لتحقيق الإصلاح في هذه الأمور وغيرها.

لا يمكن التأكيد بدرجة كافية على أن هذا العصر هو عصر فريد، عصر تواجه فيه جميع الديانات الكبرى الحاجة إلى إعادة ترتيب أكثر راديكالية من أي إعادة ترتيب قامت بها منذ أن وصلت إلى درجة من النضوج. وإذا ادعى المدافعون المحدثون عن الإسلام بأن عدم قابلية الإسلام للتغيير تعتبر فضيلة فهم يظهرون جهلهم بالتاريخ. كل الديانات الحية تنمو بطبيعة الحال وهي بذلك تتغير. ومن الطبيعي أن يبحث الناس، في فترات من

التغير الجذري السريع، عن الأمان في الماضي المألوف لديهم. هناك مسيحيون يقولون بأن ما نحتاجه في العصر الحاضر هو إعادة تأكيد قوية للعقائد الأساسية الثابتة لدينهم. وتعتبر الصياغات العقدية الحالية، سواء في الإسلام أو في المسيحية، محاولات لتوفير إطار يستطيع فيه الممارس العادي للعبادة أن يعيش من جديد في أجواء الرؤيا الأصلية لدينه. وفي أجزاء عديدة من العالم المسيحي لم تعد الصياغات الموجودة حالياً فعالة في دفع الممارس العادي للعبادة إلى أجواء تلك المعايشة، ويبدو أن الشيء نفسه ينطبق على أجزاء من العالم الإسلامي، بالرغم من أنها لا زالت بمستوى أقل.

إن مجرد التمسّك بإصرار بصياغات قديمة ـ في أزمة هذا العصر ـ هو بعينه الاتجاه التشبثي والذي يعتبر خللاً عصبياً. الاتجاه الأكثر اتزاناً ونضوجاً المطلوب اليوم هو الاتجاه الذي يدرك الحاجة إلى استمرارية الرؤيا الأصلية، ولكن يفهم أيضاً أن مثل هذه الاستمرارية المتعلقة بالرؤيا لا يمكن ربطها بأي استمرارية للصياغات العقدية عن طريق القول أو الكلام. بمعنى آخر نحتاج إلى مراجعة أنماط كلامنا مراجعة جذرية بل وحتى مراجعة طرق تفكيرنا. وفي نفس الوقت ينبغي أن نحافظ على استمرارية واضحة مع الماضي. الفصل القادم سيوضح طريقاً للتقدم في هذا الاتجاه.



الفصل الثاني عشر

القيم الإسلامية في يومنا هذا

1) مساهمة الإسلام في «العالم الواحد»

ما هو الإسلام؟ سؤال لا يشير إلى الماضي فقط بل لـه صـلة بالحـاضر وبالمستقبل أيضاً. ويعتبر الإسلام الآن وبحكم ماضيه قوة يحسب لها كل حساب. أما ما يمكن أن يساهم به في مستقبل «العالم الواحد»، فهذا ـ كما يقول المسلمون ـ يعلمه الله. هناك إمكانيات للمساهمة في المجال السياسي. فقد تتمكن القوى الإسلامية من تكوين معسكر ثالث في عالم السياسة مقابل المعسكر الأطلسي والمعسكر الروسي. مثل هذا التطور سيكون مشكلة، ولكن على المستوى الإقليمي ـ كما في شرق أفريقيا مثلاً ـ[1] هناك إمكانية لا بأس بها في أن تزداد أهمية الإسلام من الناحية السياسية. وهذا الكتاب ليس مكاناً لمثل هذه التكهنات التي تحتوي بالضرورة على عنصر تأملي كبير. وبدلاً من ذلك، دعنا ننتقل مرة أخرى إلى القيم الدينية الثابتة، ولنحاول أن ندرس مدى صلتها بحياة الناس في يومنا هذا. إن للدّين تأثيراً على الشئون الدولية بمقدار ما يبديه المؤمنون به من تفانٍ وإخلاص. ولذلك فلا الإسلام ولا أي دين آخر سيكون لـه تـأثير على مجرى التاريخ ما لم يُثبت للشخص العادي أنه يلبّي احتياجاته الشخصية في الحياة يوماً بعد يوم.

ويبدو أن الطبيعة البشرية قد تغيرت خلال جميع قرون التاريخ المدوّن ولكن ليس في صفاتها الأساسية. ولكن حدثت في المائة سنة الأخيرة تغييرات عنيفة في هذا العالم الذي ينبغي للناس العيش فيه. لذلك، بالرغم من أن حاجيات الإنسان الأساسية واحدة فشكلها وأسلوبها قد تغيّر. وبناءً عليه ظهرت الحاجة إلى جهود جديدة ـ في التفكير وفي المعيشة ـ تثبت للناس أن القيم القديمة كانت وثيقة الصلة باحتياجاتهم، بنفس الأسلوب

(1) انظر وات (12).

الذي يلبّون فيه هذه الاحتياجات في يومنا هذا. وقبل أن نقول شيئاً عـن القـيم، لا بـدّ أن نلقي نظرة على هذا العالم المعاصر. أولاً: هذا العالم ظاهرياً هو «عالم واحد» إذا نظرنـا إليـه نظرة سطحية وحدّته التكنولوجية الحديثة. وبتطور المواصلات، بدأ النـاس (والبـضائع) ينتقلون عبر أرجاء هذا العالم بسهولة أكثر مما كانت تنتقل به من مقاطعـة إلى أخـرى أيـام الخلافة العباسية. وقد أدّت التكنولوجيا إلى وجود صناعة منتجة على نطاق واسع، يـزداد ربحها كلما ازداد إنتاجها ويعتبر العالم بأجمعه سوقاً لها. وقد زرت أحد دكـاكين البقالـة في ستون سيتي (Stone City) القديمة في زنجبار، ووجدت أن البضائع المعروضة فيه ليست هي نفس البضائع الموجـودة في دكـان البقالـة الـذي أتعامـل معـه في أدنـبرة في بريطانيـا فحسب، بل أنه في كثير من الحالات كان يعرض نفس العلامات التجارية في نفس العلب أو الأغلفة. كما أصبحت السيارات متوفرة في كل مكان. والاختلاف في اللباس بين مدينة وأخرى في أرجاء العالم اختلاف هيّن، بالرغم من أنه هنا وهناك قد تجد قطعة من اللبـاس أصبحت رمزاً منفصلاً للهوية القومية. وبالإضافة إلى زيادة التجانس ظاهرياً بين الجـنس البشري، هناك أيضاً تزايد في أسباب الفُرقة وفي مضاعفات أي مشكلة قد تحدث. وبذلك يكون العالم قد أصبح مثل حوض الماء الكبـير، إذا رميـت حجـراً في أي بقعـة منـه، فـإن التموّجات التي تحدثها ستنتشر لتعمّ الحوض كله. ففي هذا «العالم الواحد»، يشعر الرجل بعدم الأمان، لأن ما يحدث على بعد عشرة آلاف ميل، قد يؤثر على حياته تأثيراً كبيراً.

ثانياً: هذا عالم يختلط فيه المعتنقون لديانات تختلف مع بعضها البعض على نطـاق لم يسبق له مثيل في التاريخ إلا في الإمبراطورية الرومانية في القرون الثلاثـة الأولى مـن هـذا العصر. وإلى جانب الأديان لابد من اعتبار أشـباه الأديـان المتمثلـة في المـذهب الإنـساني والمذهب الشيوعي الماركسي. وليس من المستحيل أن تصبح الأديان العالميـة ـ مـع مـرور السنين ـ مرتبطة بالسياسة العالمية أكثر فأكثر. وهناك حالة تـدعونا ـ بـالرغم مـن أن هـذا ليس مكاناً للدفاع عنها ـ إلى التفكير بأنه في الوقت الذي تتمخض فيه الأمـواج الـسياسية اليومية ـ كبيرة كانت أم صغيرة ـ عن العديـد مـن القـضايا المحليـة، فـإن المـد والجـزر في الأمور السياسية يأتي أساساً نتيجة لحركات دينية، ومن الممكن أن يكون الصراع السياسي

الحقيقي في شرق أفريقيا مثلاً ـ حيث يوجد فراغ سياسي ـ ليس مجرد صراع بين أفكار سياسية مجردة ولكن بين الإسلام والعنصر الديني في الماركسية. وليكن الأمر كما يكون، فمن الواضح أن على معتنقي جميع الديانات الكبرى أن يتعلموا كيف يتجاهلون معتنقي الديانات الأخرى، لسببٍ بسيط هو أن مجرد اللقاء مع أولئك الذين يعتنقون أديان أخرى سيسبب لهم فقدان الأمان بدرجة خفيفة. هذا صحيح بالذات عندما تصبح الدفاعات القديمة ضد الديانات الأخرى غير فعالة وعفى عليها الزمن (كما أوضحنا في الفصل السابق). وتطالب جميع الديانات الآن بأن تعاد صياغة مواقفها من الأديان الأخرى في ضوء الوضع الحالي، وفي العديد من الحالات لابد أن تكون هناك إعادة نظر جذرية، وهذا لا يعني المرور في اتجاه واحد. ولابد أن يعيد الإسلام النظر في مواقفه بالطرق التي أشرنا إليها. ولكنه أيضاً سيساهم في إعادة نظر المسيحيين في مواقفهم من الأديان الأخرى وحتى من دينهم نفسه. إن اتصالاتهم مع المسلمين سترغمهم على أن يأخذوا مأخذ الجد إيمانهم بوحدانية الله وأن يعيدوا صياغة مبادئهم المتعلقة بكيفية ربط هذه الوحدانية بثلاثية معينة.

ثالثاً: العالم الذي نعيش فيه عالم له نظرة فكرية جديدة نسبياً. وهي ما يمكن تسميتها بأولى موجات التقدم العلمي في أوروبا من القرن الخامس عشر إلى بداية القرن التاسع عشر، وقد تسببت في حدوث تغييرات كبيرة في النظرة العامة. والاكتشافات الجديدة كانت أساساً في مجالات الفلك والفيزياء والكيمياء. ومع منتصف القرن التاسع عشر دُمجت في النظرة الفكرية العامة. وقد توالت الاكتشافات العديدة في هذه العلوم ولكنها كانت اكتشافات لنقاط تفصيلية بدلاً من مبادئ عامة (باستثناء نظرية النسبية). وهكذا ومع هذا الاستثناء لم تُعق النظرة الفكرية. هذا لا ينطبق على الاكتشافات التي لها علاقة «بداروين» و«فرويد». فنظرية التطور أدّت بشكل متطرف إلى إعادة تقييم مكانة الإنسان في هذا الكون. وقد فتح مفهوم العقل اللاواعي عند «فرويد»، وأكثر منه مفهوم العقل الجمعي اللاواعي عند «يونج» الطريق أمام أبعاد فكرية جديدة. ويرتبط مع هذه المفاهيم في نقاط معينة ظهور أفكار جديدة في علم الاجتماع، وبالذات تلك المتعلقة بالدافع اللاواعي. بدأ الناس يدركون أن ما تبدو الآن أحكاماً موضوعية، قد تتأثر من

عدة وجوه بالمصالح الشخصية. أحد الانتقادات الرئيسية للدين اليوم هو أنه أفيون الشعوب، وأنّ الناس لا يدركون أن الدين يؤثر بطريقة عكسية على مصالحهم، ويعزز مصالح الطبقة الحاكمة، وفي بعض الحالات قد تكون الطبقة الحاكمة تتصرف بدون وعي. ويمكن بطرق أخرى أيضاً أن يكون للمصالح تأثير بعيد المدى على الأفكار. في النهاية هو نفس المفهوم الذي ينبثق عنه الجزم بأن الله عبارة عن تصوّر - وهو يمثل الانتقاد الرئيسي الثاني للدين في يومنا هذا. كل هذه المواقف تجتمع لتنتج بشكل راديكالي توجّهاً جديداً في الفكر الإنساني. بمعنى آخر هذا يعني القول بأن الإنسان لم يعد يقبل اللغة بقيمتها الظاهرية، ولكنه يدرك بطريقة متطورة أن العلاقة بين اللغة والواقع علاقة معقدة. لا يفكر مجرد التفكير في الواقع ولكنه يدرك في نفس الوقت بأنه يفكر في هذا الواقع ويدرك إلى حد ما طبيعة الأدوات اللغوية التي يستعملها. وهذه النظرة تنعكس في فلسفة اللغة اليوم. مثل هذه الفلسفة تهتم بوجه واحد من أوجه النظرة العامة وبالتالي فإن عالم الخطاب الذي نعبّر فيه عن القيم الإسلامية هو أشمل من ذلك الذي توفره فلسفة اللغة. يكفي أن نلحّ في السياق الحالي على الحاجة إلى موقف متطور من اللغة ومن الأفكار الدينية، وأن نبيّن اختلافاً في استخدامنا للّغة، وبالتحديد بين الاستخدام الواقعي أو المادي وبين الاستخدام الخصب الخلاّق للغة. الاستخدام الواقعي المادي للّغة هو الاستخدام الذي تبيّن فيه اللغة أو تشير إلى الأشياء (بأوسع ما يمكن أن يحمله هذا المعنى)، وإلى العلاقات التي تربط بين تلك الأشياء. هذه هي الطريقة العلمية العادية لاستعمال اللغة. وأنا أفرّق هنا بينها وبين الاستخدام الخصب الخلاّق للغة الذي هو من مميزات الشاعر. ونحن نستطيع في الغالب أن نترجم ما يقوله الشاعر إلى نثر، أي إلى لغة واقعية. ولكن إذا فعلنا ذلك سنفقد الكثير مما يحاول الشاعر أن يقوله لمستمعيه. وقد يُسهب نقاد الأدب في تحليل الفكرة التي يحاول الشاعر الفلاني أن يقولها. وقد تقترب بعض كتاباتهم فعلاً من التعرض لجوهر الفكرة، ولكن، بصفة عامة ، نجد أننا سنفهم الفكرة بصورة أفضل لو قرأنا القصائد نفسها. هذا راجع إلى أن الشاعر يستعمل أصوات الكلمات وقوافيها لكي يوصل إلى المستمع معنى فوق المعنى المادي الواقعي وفوق

ارتباطاته بتاريخ اللغة. وقد تثير كلماته أيضاً صوراً واقعية خصبة ذات إيحاءات. أي بمعنى أن صور الشاعر قد تكون رمزاً بالمعنى الذي تستطيع فيه الرموز أن تحدث استجابة (عاطفية غالباً) لدى الناس، أكبر من تلك المتوقعة من محتواها المادي البحث. لقد استعملتُ في مكان آخر من هذا الكتاب عبارة «صورة ديناميكية» للإشارة إلى هذا المعنى ولكن دون ملاحظة الطبيعة الخصبة للصورة بشكل خاص[1].

التميز الذي أوردناه ازداد تعقيداً بمسألة «المجاز». ومن الصعب في الوقت الحالي أن نستعمل صفة «مجازي» دون إعطاء دلالة على أن هناك شيئاً غير حقيقي في الشيء الذي نصفه بأنه مجازي. ولتجنب إعطاء هذه الدلالة، استخدمت مصطلح «تخطيطي»[2] diagrammatic، نظراً إلى أن الرسم التخطيطي الجيد ينقل بصدق وفعالية الجانب المحدود من الحقيقة التي صُمّم أصلاً لينقلها. وتُستعمل في العلوم الدينية، كما في علوم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) وفي علم الاجتماع وعلم النفس، الكثير من المجازات اللغوية لأن المواضيع التي تتناولها ليست أشياء بسيطة محسوسة في حياتنا اليومية. في مثل هذه الحالات تكون لغة الاستعارة أو لغة الرسوم التخطيطية هي الطريق الوحيد للإشارة إلى الحقائق التي ناقشناها. لغة الرسوم التخطيطية بالذات موجودة بكثرة في العلوم الدينية. ولكن هذا وحده لا يفصل العلوم الدينية عن باقي العلوم. بل إن العلاقة المميزة هي أن لغة الرسوم التخطيطية في العلوم الدينية لها علاقة وثيقة بالصور الديناميكية أو باللغة في استعمالها الخصب الخلاق. ونفس التفسير يمكن، إلى حد ما، إعطاؤه لكلمة «أسطورة» بالشكل الذي تستعمل به في الفكر الحديث.

الحديث عن أن لغة من اللغات تُستعمل في أسلوب شعري له طبعاً دلالات غير واقعية. هذا هو السبب الأساسي للحديث عن الأسلوب الخصب الخلاق في استعمال اللغة. يجب الإصرار على أن كون ما تنقله مثل هذه اللغة لمستمعيها فوق المعنى الواقعي المادي صحيحاً وحقيقياً في أفضل الأحوال على الأقل. بالتأكيد يوجد شعر رديء، ومن

(1) انظر وات (11) وخصوصاً البحث رقم (1)، صفحات 110-17.

(2) نفس المصدر صفحة 127 وما بعدها.

العبث أن نتساءل ما إذا كان هذا الشعر صادقاً ولكنه تافه، أم أنه إلى حد ما «كاذب». وبالمثل قد يكون كلام رجال الدين والمصطفين للنبوّة تافهاً أو مضلّلاً. ربما لأنه لم يكن مزيّفاً تماماً بل لكونه يعبّر عن فرد واحد أو عن مجرد موقف إقليمي، في حين أن النبوّة الحقيقية تكون صالحة للجماعات الكبيرة من البشر، وربما للجنس البشري بأكمله. من هذا المنطلق، تعتبر الأديان الكبرى صحيحة وصالحة على الأقل لقطاع كبير من الجنس البشري. وإذا تركنا جميع الاعتبارات الأخرى جانباً، نجد أن كون هذه الأديان كبيرة ولها أتباع كثيرون يبيّن أنها تخدم احتياجات الإنسان على بقعة كبيرة من الأرض. بهذه الكيفية يتضح أن ما تعطيه من نتائج طيبة يدلّ على أنها تتمتع بدرجة عالية من الصدق والصلاحية. نستأنف إذا مفترضين أن الأمر كذلك وأنه لا يمكن أن توجد حياة بشرية بدون الاستعمال الخصب الخلاق للغة.

وبصرف النظر عن هذه المسائل اللغوية التي لم يتم عليها أي إجماع بعد، فإن الموقف العام الذي سأتبنّاه في الصفحات التالية هو أن النتائج العلمية المتفق عليها ستُقبل وستوضع في مجالها الصحيح. هذا هو الموقف الوحيد الممكن في عالم يسوده العلم مثل عالمنا، إلاّ إذا أردنا فعلاً أن نغلق الأبواب على أنفسنا ونصبح «انعزاليين» عن ذلك العدد الكبير من المفكرين المعاصرين الذين يقودون ويستحثون التقدم العلمي والتكنولوجي.

سنلاحظ أن ما سنورده فيما بعد هو عبارة عن عرض لأفكار تشترك فيها الأديان الإبراهيمية الثلاثة. ولكن عنيت دائماً بأن أتناول هذه الأفكار في ثوبها الإسلامي المحدّد.

2) المذاهب الإسلامية للسموّ بالإنسان

أ) إدراك محدودية الإنسان وتسييره

في مناخ حرية الرأي الذي كان يحيط بعلماء الغرب المتخصصين في الدراسات الإسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لم يكن هناك آنذاك إلاّ تعاطفاً قليلاً مع المعتقدات الإسلامية الخاصة «بالقدر» وما شابهه من الأمور الأخرى. أن يتبنى المسلمون مثل هذه الآراء كان أمراً مقبولاً وداعياً للأسف أيضاً، لأن التفضيل كان لوجهات نظر المعتزلة حول هذا الموضوع. لم يكن هناك تقدير لأي قيم متضمنة في

المعتقدات الإسلامية. والعبارة الشائعة التي تقول «ما أصابك ما كان ليخطئك وما أخطأك ما كان ليصيبك» أُعتبرت تعبيراً عن الفشل في فهم حرية إرادة الإنسان. من الغريب حقاً أن يكون الرجل الغربي ـ رغم التقدم في المجال العلمي ـ قليل الإدراك لمحدوديته. إن ما تسعى العلوم إلى توضيحه بصورة أكثر اليوم، هو أن الحياة البشرية تخضع إلى قوانين كونية. لقد أوضح تطور الفيزياء والكيمياء حتى أواخر القرن التاسع عشر، أن جسد الإنسان خاضع لقوانين المادة ولكنها تركت روحه على ما يبدو بعيداً عن كل هذه القوانين. وقد وَسَّع التقدم اللاحق في مجالات علم النفس وعلم الاجتماع مذهب الحتمية العلمية أو سلطة القانون الطبيعي، لتبلغ جميع مظاهر حياة الإنسان الداخلية. كان «فرويد» يعمل من خلال افتراض أن جميع الظواهر العقلية ـ رغم مظهرها التلقائي أو العشوائي ـ تنتج طبقاً لقوانين العلة والمعلول. وقد أكّد التعمق في بحث موضوع العقل اللاواعي من قبل فرويد وآخرين هذا الافتراض. وهكذا فإن النظرة العلمية العامة هي أن الإنسان يخضع إلى قوانين فيزيائية وكيميائية وبيولوجية ونفسية واجتماعية. وبعبارة أخرى الكيانات التي تطيع هذه القوانين هي التي تحدد مسار حياة الإنسان كما هو.

من المهم في هذه المرحلة التمييز بين النتائج الأكيدة للعلوم والتكهنات والنتائج فوق العلمية للعلماء أنفسهم، بل ولهواة العلم. هنا يمكن تناول نقطتين: أولاً: من الضروري أن ننظر إلى الوضع المعرفي لفكرة الإيمان بأن قوانين السبب والمسبب أو العلة والمعلول يمكن تطبيقها كونياً. إذا تكلمنا بدقة نجد أن هذا يعتبر افتراضاً بالرغم من وجود أسباب قوية لتأجيله. كما أنه لم يطبق بعد على جميع الظواهر ولكن توجد ظواهر معينة يمكن التدليل على أنه لا يطبّق عليها. ربما جاز لنا أن نعتبره مبدأ تنظيمياً ضرورياً بالمعنى الذي ينادي به Kant أو «تصوراً» لدى علماء النفس. قد يوجد صَدْعٌ بسيط في الدرع الواقي لمبدأ الحتمية، ولكن رأيي الشخصيّ هو أنه من غير المفيد أن نحاول أن نستغل هذا الصدع من أجل تكوين وجهة نظر حول المسئولية الإنسانية. ما نحتاج إليه هو البحث بصورة أكبر في المسائل الكونية المرتبطة بالاعتقاد بأن قوانين السبب والمسبّب ذات تطبيقات كونية. هل هناك أي تناقض ضروري بين الحرية ومبدأ الحتمية؟ من

الممكن أن نشعر بالحرية على الأقل عندما نكون مصممين. مرة أخرى، هل تبطل عملية التجديد ـ الموجودة بالضرورة في العلم ـ نسبياً النتائج عندما نحاول أن نجد الرابطة الكبيرة بينهما؟ أو هل هناك مرحلة تفسح فيها الحقيقة الملموسة المجال للتجريد العلمي؟

النقطة الثانية هي أنه إلى حد الآن لا يوجد ربط كاف بين النتائج العلمية السابقة والمفهوم الجديد لعلم الاجتماع ومفهوم العقل الجمعي اللاواعي عند «يونج». هنا لا يمكنني إلا أن أورد باختصار نتائج تكهناتي فوق ـ العلمية الشخصية كهاوٍ، بالرغم من أن ما يشجعني هو حقيقة أن الآخرين يسيرون على ما يبدو في نفس الاتجاه. إن وجود العقل اللاواعي يبيّن أن هناك حياة داخل كل منّا تسمو بإدراكنا، وهي إلى حد ما أكبر من حياتنا الواعية. فالحياة التي بداخلي هي أيضاً، بوجه من الوجوه، الحياة التي بداخلك والحياة التي بداخل الكلب وتلك التي بداخل الزهرة التي تنمو في الخارج. إذاً، هناك وحدة معينة للحياة. ومن هذه الحياة الموجودة داخل عقل الإنسان اللاواعي تظهر الأفكار والصور التي ترشد الإنسان في جهوده للوصول إلى صيغ حضارية متقدمة. وقد يكون لهذه الحياة تأثيرٌ على وجهة التطور ـ بالرغم من أن هذه نقطة تحتاج إلى صياغة دقيقة ـ نظراً إلى أن صلاحية أي سلالة للحياة مرتبطة بالحياة التي بداخلها. إذاً أنا شخصياً أقول بأنه توجد وحدة داخل جميع المخلوقات الحية. وحتى إذا لم تَسْمُ فوق الزمان والمكان، فهي تسمو فوق مظاهرها الحقيقية بكونها تحتوي في ذاتها على إمكانات لشيء أنبل من أي شيء آخر على قيد الحياة. كما أنني أقول بأنه يمكننا أن ننظر إلى هذه الوحدة ككيان واحد يسمى «الحياة»، وأنه يمكننا أن نعرف معلومات أكثر حول طبيعتها وقوانينها (إذا أمكن استخدام هذا المصطلح) عن طريق دراسة المجتمعات والأفراد.

هذا الضرب من التكهنات «فوق العلمية» يُعتبر مناقضاً لنظرة أخرى ـ تُعَدُّ تكهناً فوق ـ علمي بنفس القدر ـ تقول بأن الحياة البشرية محكومة كلياً بقوى تعمل طبقاً لقوانين موضوعية. وبالرغم من أن شيئاً مشابهاً لهذا نودي به كثيراً على المستوى الفكري، فقد كان تأثيره على النظرة العامة للرجل الغربي لا يذكر (باستثناء المسائل الجزائية وأنّ ثمة تأثيراً جاء من جانب علم النفس). إنّ التأثير الأساس للعلم على الرجل الحديث هو تضخيم

اعتداده بنفسه وإعطائه فكرة مبالغاً فيها حول ما يمكن إنجازه بواسطة الجهود الفكرية الإنسانية. ألا يستطيع أن يُرْسل الإنسان إلى الفضاء؟ ألن يكون قادراً فوراً على التحكم في جميع أفكار وعواطف الجماهير؟

هذا هو السياق الذي يمكن فيه الجزم بأن إحدى القيم الثابتة في الإسلام هي إصراره على حتمية بعض الأحداث وعلى عدم قدرة الإنسان السيطرة عليها. أي بمعنى إدراكه بأن الإنسان مُسيَّر ومحدود الوجود. هذا يتوافق تماماً مع العلم الحديث. ولكن إذا نظرنا إلى مكان هذه الفكرة في الفكر الإسلامي، نجد أنها تكتسب لوناً دينياً غير موجود في مفهوم الحتمية العلمية. فتأكيدات القرآن حول هذه النقطة جاءت ضد غرور تجار مكة بما أنجزوه، وهي لذلك تعتبر الأكثر ملاءمة للموقف الحالي. بالطبع لم ينكر المسلمون الأوائل مكانة فكر الإنسان ومجهوداته واعترفوا بمسئولية الإنسان إلى حد ما عن أعماله، ولكنهم أدركوا أيضاً أنه مهما اجتهد الإنسان في عمله، سواءً في التخطيط له أو في تنفيذه، فإن جهوده قد تلغيها قوى أخرى عاملة في هذا العالم. وهذا لا يزال صحيحاً، رغم الوسائل الحديثة للتحكم في الإنسان وفي الكائنات غير الحيّة. وعكس ما هو متوقع، قد يظهر عند جماهير الناس العاديين دفق من الشعور قوي لدرجة أنه يهدم كل السدود التي بناها بعناية السياسيون الذين يطمحون إلى التحكم فيهم. وقد حدث شيء من هذا القبيل في حركة الاستقلال الأفريقية منذ سنة (1955) تقريباً وما بعدها. إن رجال الحكم العقلاء هم الذين يدركون دائماً حدود ما يمكن أن ينجزوه. وتعتبر مقدمة ابن خلدون (المتوفي سنة 1406) نوعاً ما خلاصة تفكير ابن خلدون في القوى القاهرة التي تشكل نهايات التاريخ البشري وتصوغها بدون تهذيب كما يفعل السياسيون. إن التأكيد على حتمية العديد من الأحداث وعلى محدودية القوة التي يتمتع بها الإنسان، أمر مفيد في هذا العصر حيث يميل الإنسان إلى المبالغة في مدى قوته. مثل هذه المبالغة تقود إلى القلق والخيبة وينبغي مواجهتها بالتعود على قبول عنصر الحتمية في حياة الإنسان، بما في ذلك حتمية الموت. بالنسبة لأولئك الذين يقبلون الحياة بحتمياتها يختفي القلق. فالأمر يشبه الركوب في طائرة ركاب ضخمة، إذا أقلعت، ليس هناك ما يمكن أن يفعله المسافر

العادي ليضمن نزولها نزولاً آمناً (بالرغم من أنه يستطيع أن يعوق نزولها بارتكاب فعل إجرامي). إن الأمر برّمته في يد قائد الطائرة وأولئك المتعاونين معه في الطائرة وعلى الأرض. وكل ما يستطيع المسافرون أن يفعلوه هو أن يثقوا بهم.

ب) القيم الإنسانية في الوجود

قبول حتميات الحياة البشرية لا يمكن بالطبع أن يكون هو الدين بأكمله. فهناك دائماً احتمال أن يصادف الفرد خيبةً وفشلاً، بل إنه يمكن تصور أن مجتمعات بأكملها قد تصادف هذا المصير. وفي مثل هذه الحالة، أليس هناك مبرّر لمقاومة الظروف المعاكسة وعدم قبولها؟ هذا السؤال مبني جزئياً على تفكير مشوّش، حيث إنه إذا كان أمر من الأمور حتمياً فلا توجد فائدة من مقاومته. صحيح أننا أحياناً لا نستطيع أن نكون متأكدين تماماً بأن الأمر حتمي إلاّ بعد أن نقاومه ونفشل في مقاومته. هذا السؤال حول متى يجد الإنسان مبرراً للمقاومة، يعتبر سؤالاً ثانوياً. السؤال الأساس هو: هل يمكن أن يكون هناك فشل وخيبة في هذا الوجود؟ إجابة الإسلام على هذا السؤال موجودة جزئياً في المبادئ القائلة بأن لا إله إلاّ الله وأنه الرحمن الرحيم.

المبدأ الأول يمكن أن يفهم على أنه يجزم في سياق الفكر الحديث، بأن مجموع القوى التي تتحكم في الحياة البشرية تشكل وحدة وليس تعددية. التضمينات العملية لهذا تتمثل في أنه حتى إذا ظهر أن بعض القوى تدفع بالإنسان في اتجاه معيّن وبعضها الآخر يدفع به في اتجاه مغاير، ينبغي عدم التفكير في هاتين المجموعتين من القوى على أنهما خصمان. بالنسبة إلى العلوم التي تتناول الطبيعة غير الحية، حتى الآن لا توجد صعوبة كبيرة حول هذا الجزم بوحدة القوى. أيضاً هناك ما يدفعنا إلى النظر (كما بيّنا في الفصل السابق) إلى الحياة كوحدة، بل كوحدة تشمل بطريقة ما الأشياء غير الحية. ربما تكمن الصعوبة في علم النفس. وإذا استثنينا حالات من نوع «الدكتور جيكل والمستر هايد»، نجد أنه لا توجد وحدة في حياة الكثير من البشر. إذاً هناك أيضاً تعددية الصور الديناميكية التي يستجيب لها الإنسان. وقد يكون لهذه التعددية علاقة بالإيمان بعدد من الآلهة. واضح أنه من المستحيل مناقشة هذه المسائل بصورة كافية هنا. يكفي أن نقول بأنه

يمكن تدليل أي اعتراض ـ من الناحية العلمية ـ على الجزم بأن القوى التي تتحكم في الحياة البشرية ومسار الكون تشكل، بشكل أو بآخر، وحدة، وأن ذلك يتمشى مع المبدأ الإسلامي بأن لا إله إلاّ الله. ينبغي أن يتذكر القارئ الغربي هنا بأن التركيز الإسلامي لم يكن على كيف بدأ الله العملية في الماضي السحيق، بل على استمراره في إدارتها في كل لحظة من حياتنا، وهذا أقرب إلى المفاهيم العلمية.

من جهة أخرى يجب الاعتراف بأن الإسلام كان يقلّل تقليدياً من قيمة الاستقلال النسبي للعديد من العناصر التي تكون وجود الزمان والمكان، وكان يميل إلى نسبة العملية بكاملها على ما يبدو إلى عمل الله. قد يرجع هذا إلى عدم انتظام الطبيعة في حياة البدوي العربي. يجب أن يصرّ العلم الحديث على الاستقلال النسبي للعمليات الطبيعية، نظراً لأن هذا الاستقلال هو مصدر القوانين التي تُدرس في الفيزياء والكيمياء والعلوم الأخرى. ربما لأن العلم الحديث يتم استيعابه في دراسة عناصر الوجود وقوانينها. الأهم في يومنا هذا هو أن ننادي بأن لا إله إلاّ الله، في الوقت الذي نعطي فيه هذا المبدأ معنى يتلاءم مع وجود القوانين العلمية.

المبدأ الثاني الذي يقول أن الله رحمن رحيم يصبح مناسباً هنا. والاعتراف بأن الوجود وحدة واحدة لا يعني بالضرورة أن هذا الوجود الواحد يبعث على الرضا. فقد يشق طريقاً مختلفاً دون مراعاة للإنسان ومصالحه. القول بأن المبدأ الرئيس المسيطر على كل شيء في الوجود هو الرحمن الرحيم يعني ضمناً أن قوى هذا الوجود في مجملها في صالح البشرية. يقول المسلمون بصفة عامة أن عطف الله وتأييده يتضح جلياً في النجاح الواضح والمنظور لدى الجميع. وقد جادل بعض الكتاب بأن الفتوحات الإسلامية العسكرية في القرن الذي جاء بعد وفاة محمد كانت دليلاً على عطف الله وتأييده[1]، كما أنها أكّدت نبوّة محمد. وقد اعتبر محمد نفسه الإنجازات التي قام بها خلال حياته دليلاً على أن الله كان في صفّه. ومن وجهة النظر العسكرية يمكن القول بأن المسلمين قد انتصروا في معركة «أحد» ولكن عدم إحرازهم نصراً واضحاً في تلك المعركة أثار في داخلهم شكوكاً حول ما إذا كان الله مستمراً في تأييدهم.

(1) مثل كتاب الدين والدولة لعلي بن ربن الطبري.

حتى الآية المشهورة (سورة النساء: الآيات 156 ـ 157)، التي تترجم عادة بأنها إنكار لصلب المسيح، تعتبر إنكاراً لأن اليهود كانوا منتصرين على المسيح. والفكرة التي تقف وراء ذلك هي أنه من المستحيل أن يسمح الله لنبي أرسله أن يفشل.

يعترف الإسلام طبعاً بأنه من الممكن أن يخفق البشر. قد يقال بأنهم في حالة «ضلال». قد يكون هناك أيضاً كلام عن «خذلان» الله لهم. حاول بعض رجال الدين أن يبيّنوا أن خذلان الله جاء نتيجة لذنوب ارتكبوها ولكن توجد دائماً حالات لا يمكن إيضاح ذلك فيها بالتفصيل. وقد حاول بعض المعتزلة لفترة طويلة أن يثبتوا أن الله تصرّف طبقاً لمعرفته المسبقة بالذنوب التي سيرتكبونها، ولكن هذا لم يوصلها لأي نتيجة. وقد تشبّث السواد الأعظم من السنّة بصورة واقعية بالفكرة القائلة بأن هناك عنصراً مُبهماً في تعامل الله مع الإنسان. هذا يعني أن المسلم الصحيح لا يمكن أن يتخلى عن الإيمان بأن كل ما يحدث له ولأصدقائه يقع طبقاً لرحمة الله. قد لا يستطيع أن يفهم لماذا كان الأمر كذلك، لكنه يقبل الوضع ولا يشك في رحمة الله. وهذا يقودنا إلى النقطة التالية:ـ

جـ) القيمة المتسامية للحياة البشرية

من التأكيدات الأساسية التي يؤكدها الإسلام وجود يوم للحساب في نهاية العالم وأن الله سيحاسب البشر ويرسلهم إما إلى الجنة أو إلى النار. أساس الحساب ـ حسب ما جاء في القرآن ـ هو ما يقدمه الإنسان من أعمال أو أحياناً موقف المجتمع بكامله، وبالذات موقفهم من الله ومن رُسله. وفي الإسلام اللاحق أصبح التركيز على المجتمع أكثر فأكثر، وأصبح الرأي السائد هو أن الشخص الذي يبقى مسلماً صالحاً (بعدم شِرْكه) سيدخل حتماً إلى الجنة، بالرغم من أنه سيعاقب على ذنوبه، وأن هذا العقاب قد يكون ببقائه في جهنم فترة مؤقتة. مثل هذا الرأي يُدخل في حسابه نوعين من الحساب: واحد عن عمل الإنسان، والآخر عن موقف المجتمع، بالرغم من أن الأخير يُعتبر هو الأساس والأول هو الثانوي. التعبير التقليدي عن هذه المبادئ يأتي في شكل صور أو رسوم تخطيطية، ولكن الحقائق التي تم التعبير عنها لا تزال صالحة ولا علاقة لها بالعلم الحديث.

النقطة الأولى التي نتناولها هي الإقرار بوجود بُعدٍ للتسامي. من الصعب طبعاً أن نجد اللغة المناسبة له. فالقول بأن هذا شيء يسمو على الزمان والمكان، هو أساساً شيء سلبي. والقول الأكثر إيجابية هو الإقرار بأنه بُعد أو عالم «القيمة العليا». وقد يُعَرَّف أكثر بأنه القيمة التي نتوصل إليها عن طريق الحدس ولا يضعفه زوال الزمان والمكان. ويمكن أن يوصف عالم التسامي بأنه يوجد «أينما يوجد» الله نظراً لأن الله متسامٍ. هذه التأكيدات تسبب العديد من المشاكل التي لا يمكن أن نناقشها مناقشة وافية هنا.

أكثر الأسئلة خطورة هو: ألم يكن هذا جميعه مجرد «تصوّر»؟ ألا يجوز أننا نقول بأنه يوجد كائن يتسامى على الزمان والمكان بسبب تجربتنا لشيء في داخلنا يتسامى على وعينا بذاتنا؟ بهذه الطريقة نحن نجزم بأن ما بداخلنا هو بطريقة من الطرق خارج عنّا. أنا شخصياً أميل إلى قبول وجهة النظر القائلة بأن هناك عنصراً «تصوّرياً» ولكني أضيف بأنه في أمور مثل التي نحن بصددها، يعتبر «التصور» عملية صحيحة أحياناً[1]. عند تعرضنا لهذا السؤال حول عالم التسامي، يمكن أن نبدأ من الرأي القائل بأن في داخل كل إنسان حياة تتسامى عن وعي ذاته وحياته الفردية، وأن هذه الحياة بداخله دُمجت في حياة واحدة تتسامى على الأفراد ولكنها لا تتسامى على الزمان والمكان، هذه الحياة بداخل كل إنسان تهدف على ما يبدو إلى «قيمة عليا». إذا كان الأمر كذلك لا يمكن تخيل أن الحياة بداخل الإنسان غير ذاتية. ألا يمكن أن يكون نشاط الإنسان في عالم الزمان والمكان مرتبط «بالقيمة العليا» التي تتسامى على المكان والزمان؟ الإسلام يؤكد مثل هذا الارتباط. أما العلم المبني على الملاحظة فليس في موقف يمكنه أن ينكر أو يؤكد، ومع ذلك فالسؤال في الواقع سؤال صحيح، ويعتبر أيضاً سؤالاً وجودياً. إلى حد ما يجاب على هذا السؤال بالتجربة ولكن التجربة هي الالتزام بمسلك معيّن. بعبارة أخرى، لا يمكن الإجابة عن السؤال إلاّ في الحياة.

وثمة سؤال ثانوي: كيف يؤثر سلوك الإنسان ومواقفه خلال حياته الزمنية في مصيره الأبدي، أي علاقته «بالقيمة العليا» وبُعد التسامي؟ تقليدياً كان هذا يتم من خلال مفهوم الجنة والنار الذي يستخدم لغة ليست تخطيطية ولكنها أيضاً خصبة بالمعنى الذي سبق

(1) للمزيد انظر وات (6).

توضيحه. يتم الاستهزاء في أوروبا بالفكرة الإسلامية القائلة بتخصيص «الحور العين» في الجنة للمسلمين الصالحين. ولكن يجدر ملاحظة أنه إذا استعمل الإنسان لغة خصبة فلا بد أن تكون قادرة على نقل ما قصد لها أن تنقله. هذه اللغة الإسلامية تُبلغ الرجل البسيط التفكير ـ وحتى الأكثر ثقافة ـ بأن الجنّة هي الهدف المرغوب. وهذا من الصعب أن يتم عند المسيحيين من خلال صورة العزف على القيثارة التي يرى الرجل البسيط أنها مملّة بشكل لا يصدّق. ربما ينبغي أن نضيف بأن زوجات المسلمين أيضاً يذهبن إلى الجنة حسب ما جاء في القرآن (سورة الزخرف: الآية 70). ولكن السؤال حول علاقتهن بالحور العين يعني تحميل اللغة التخطيطية أكثر من المعنى الذي قصدت أن تعطيه، وهذا إجراء غير شرعي.

ولا تعبر الحور العين عن مجمل المفهوم الإسلامي للنعيم، ولا هي مرتبطة بفكرة «الجنة». وقد أعطيت الأهمية الأولى إلى الوجود حيث يكون وحيث يُرى. وقد تحدث القرآن عن رؤية الله (سورة القيامة: الآيات 22 وما بعدها) وأخذها السواد الأعظم من السنّة كشيء مسلّم به. ومفهوم رؤية الله بالنسبة للرجل الحديث لم يكن مثيراً كما كان في السابق، حيث إنه يميل إلى اعتبار أن الكون نشأ لا عن طريق أشياء ثابتة نسبياً، بل عن طريق عملية «صُنع». وقد يكون بعدها ميّالاً إلى التأكيد على رؤية أهداف ونوايا الله في عالم الزمان والمكان هذا، وذلك باعتباره جزءاً مهماً من رؤية الله. وهذا يقتضي اعتبار الحياة خليفةً لله أو اعتبارها القوة الخلاقة واعتبار الأهداف الزمانية ـ المكانية للحياة لها جذور في الكائن المتسامي.

ويمكن أن نتصور الإنسان الفرد الذي حاول واعياً أن يدرك هذه الأهداف في حياته، وقد وصل إلى نقطة الرؤيا التي يستطيع فيها على الأقل أن يلقي نظرة على الهدف المتسامي الذي يقف وراء كل العمليات، ويستطيع فيها أن يقدر مساهمته في إدراك ذلك الهدف، وحالما تُفهم طبيعة اللغة الخصبة التي تتحدث عن الإيمان بالآخرة، سنجد أن المواقف الإسلامية التقليدية قريبة لما أوحينا به هنا. فأن تكون في النار يعني بالمقابل أن تكون معزولاً عن الله ومحروماً من مثل هذه الرؤيا في الوقت الذي تكون فيه واعياً لإمكانية هذه الأشياء.

د) معرفة الإنسان للمتسامي

تأكيد إسلامي آخر يعتبر مهماً في هذا العصر يقول بأن الإنسان يعرف عالم التسامي. هذه المعرفة تسمى من الناحية الفنية الوحي أو التنزيل. والأشخاص الذين ينزل عليهم يسمّون «رُسلاً» أو «أنبياءً». مثل هذه المعرفة تأتي في البداية لهؤلاء الأشخاص المختارين، ومنهم تنتقل إلى جميع المؤمنين بهم. الرأي الأكثر سذاجة يقول بأن الرجل العادي سمع واقتنع، ولكن كاتباً متمرّساً مثل الغزالي يقول إن العملية أكثر تعقيداً من ذلك وأن أولئك الذين تقدموا في الدين وصلوا إلى مرحلة أدركوا فيها قيمة الحقيقة الدينية عن طريق تجربة مشابهة لتجربة الرسول. هذه النقطة الأخيرة يجدر وضعها موضع الاعتبار حيث إنها توضّح أنه توجد داخل الإسلام طرق مختلفة للصياغة والتوسع في مبدأ الوحي. وينصبّ اهتمامنا الأساسي على المبدأ القائل بأن المجتمعات الإنسانية قد تتلقى عن طريق الوحي نوعاً من المعرفة لعالم التسامي، وأن هذه المعرفة جاءت عن طريق أشخاص نسميهم نحن عادة أنبياء.

يجد الإنسان الحديث بعض الصعوبات في التعامل مع الرواية الإسلامية التقليدية عن الوحي. وعندما نقول الرواية التقليدية فنحن نشير إلى الصياغات العقلية لهذا المبدأ التي وضعها رجال الدين. وهذه الصياغات هي في الواقع تفسير لكلمات القرآن، ولكنها ليست مطابقة تماماً لهذه الكلمات. وبالتالي يمكن أن ننتقد الرواية التقليدية دون أن ننكر الحقيقة الأساسية للكلمات القرآنية. وإذا أردنا التحديد، نجد أن الإنسان الحديث يميل إلى القول بأنه كان هناك عنصر تصوّري في مفهوم الوحي لدى المسلم العادي. قد يكون هذا صحيحاً، كما في نقاشنا السابق، فوجود التصوّر لا يعني بالضرورة عدم صلاحية المفهوم. وبدلاً من أن ننتقد «الرواية التقليدية» بالتفصيل، سيكون من الأفضل أن نبيّن كيف أن النقاط التي يُصِرُّ عليها القرآن يمكن إدخالها في رواية حديثة حول الوحي. والرواية الحديثة تنظر إلى الوحي بالدرجة الأولى على أنه من عمل العقل الجماعي اللاواعي. فهو ليس نتاجاً لعقل النبي الواعي أو حتى عقله الشخصي اللاواعي. وكون أن الوحي يستهوي أعداداً كبيرة من الناس فذلك يعني أنه ينبغي أن يكون مصدره جزءاً من الحياة معروفاً لدى أعداد كبيرة من الناس. ويجب هنا أن نؤكد على عبارة «بالدرجة الأولى» لأن ما يأتي من العقل الجماعي اللاواعي إنما يأتي من

«الحياة» التي فرغنا من طرحها وذلك وفقاً لوجهات النظر التي لخصناها سابقاً ومن ثم يـأتي من الكائن المتسامي الذي تسبب في هذه الحياة. وهكذا، فالجزم بأن الوحي مـن عنـد الله تـم الإبقاء عليه ولكن أعطى بعض الاهتمام إلى القـضايا الثانويـة أو المتوسـطة. هـذه النظـرة إلى الوحي تعترف ببعض التشابه بينها وبين أعمال أنتجهـا خيـال الإنـسان المبـدع كالمـسرحيات والشعر. فالشاعر وكاتب المسرحيات، بقدر ما يتمتعان به مـن جاذبيـة، ينتجـان أعـمالاً مـن العقل الجماعي اللاواعي. والمسرحية الجيدة تعطي المتفرجين ـ بقصد إثارة خيالهم ـ شيئاً يمسّ المشاعر ويجعلهم واعين جزئياً بالعناصر اللاواعية في أنفسهم. المثال الرائع في هذا المجال هـو قصة «أوديب»، وخصوصاً بالشكل الذي استعملت في «أوديب الملك» لـسوفكليس، لأنهـا تناولت محتويات لاواعية بينت أبحاث فرويد وآخرين أنها شمولية في الجنس البشري بكامله.

إن الفرق بين عمل النبي وعمل كاتب المسرحيات هو أن النبـي يعطـي أساسـ صورة كاملة للعالم، في حين أن كاتب المسرحيات يهتم ـ على الأقـل ظاهريـاً ـ بجانـب محدود نسبياً من الحياة البشرية. وحقيقة أن كاتب المسرحيات قـد يقـدم صـورة كاملـة نسبياً للعالم، لا تطمس الفرق بين الاثنين، لأن كاتب المـسرحيات عنـدما يفعـل ذلـك فهو يفترض دائماً حقيقة وجود شيء يشبه صورة العالم الحالية. ومن ناحية أخرى يعتبر النبي أكثر صراحة في عرضه لصورة العـالم. فقـد يقبـل الأخـلاق المعـاصرة والتـاريخ والكونيات، ولكنه أيضاً يذهب إلى ما وراء الأخيرة إلى عالم التسامي أو إلى مـا يمكـن تسميته «ما وراء الكونيات»[1]. وجميع التأكيدات الإسلامية التي نتناولها في هذا الجـزء تُعتبر «ما وراء كونية» بهـذا المعنـى، ويمكـن أيـضاً تـسميتها «عقائديـة»، إلا أن هـذه اللفظة ليست شائعة في الوقت الحالي. والتأكيد على اكتمال صورة العالم لدى النبي هنـا ينبغي ألاّ يُفهم منه أن النبي يقف وحده بالكامل ولم يكـن متـأثراً بـالآخرين. وأنبيـاء بني إسرائيل الذين وردت آثـارهم في كتـاب العهـد القـديم كـانوا يكملـون بعـضهم البعض، وكانوا على وعـي بـذلك. وحتـى محمـد كـان يـدرك أن مفهـوم الله ومفهـوم الوحي كانا معروفين لدى اليهود والمسيحيين من قبله.

(1) انظر وات (6) صفحة 105-10.

وقصة الوحي النبوي لا تستبعد إمكانية أن يسمح النبي للاعتبارات الشخصية المحض، أن تغلب عليه عند نقطة معينة. والقرآن يقرّ فعلاً بأن الشيطان قد يحرّف الوحي حسب رغبة النبي (الشخصية) (سورة الحج: الآيات 51/ 52). ويفترض الإسلام أن جميع التحريفات التي أحدثها الشيطان في القرآن قد تمّ اكتشافها وتصحيحها (وبالذات ما يسمى «بالآيات الشيطانية» المتعلقة بالأصنام)، ولكن هذا الافتراض لا يمكن إثباته بآيات من القرآن نفسه. إذاً يبدو أن هناك احتمالاً بأن بعض الآيات التي لا زالت موجودة في القرآن، جاءت من العقل الجماعي اللاواعي، بل جاءت مثلاً من عنصر اعتداد بالنفس في عقل محمد اللاواعي نفسه. ومن ناحية أخرى، يستحيل تقريباً إثبات أن هذا الاحتمال قد تم تحقيقه، نظراً لأن المرء عادة ما يجد تفسيراً للكلمات أو الآيات التي تنسجم مع التفسير العام لغالبية الوحي النبوي. وينبغي أن يصاغ مبدأ تفسيري عام يقول بأن الوحي لابد وأن يُفسّر ككل متناسق. كما أنه من المفيد هنا التعرض عن قرب أكثر إلى العلاقة بين السواد الأعظم من الوحي وبين حياة المجتمع الديني المستمر. وفي حالة الإسلام نجد أن القرآن هو الوحي الأوّلي، وهو ما سنتناوله وحده هنا بالرغم من أن الحديث يعتبر من جهة أخرى وحياً ثانوياً.. ونظراً لأن الوحي المتمثل في القرآن مكتوب في مجموعه الكامل بلغة خصبة خلاقة، فهناك إذاً احتمالات عديدة للتفسير فيه. وهكذا، فالتصورات التي جاءت في الكتاب المقدس يمكن أن تُكيَّف حسب حاجات المناصرين للدين في مواقف عديدة مختلفة. وقد وُجد مع مرور الوقت أن قطاعات مختلفة من المجتمع بدأت تتحرك في اتجاهات مختلفة. وانعكس هذا في التفسيرات المختلفة للنص المقدس. وتوجد في معظم المجتمعات قوى مركزية تشجع على تجاوز هذه الاختلافات. وقد صَحَّ هذا عند المسلمين من أهل السنّة على وجه الخصوص. وللتخلص من المشاكل التي لها علاقة باختلاف التفسيرات، لابدَّ لجميع الأطراف من الاتفاق على قبول تفسيرات معينة ورفض تفسيرات أخرى.

وبهذه الطريقة يكون هناك انتقال من اللغة الخصبة للكتب المقدسة إلى اللغة الأكثر عقلانية وهي لغة العقيدة الدينية. وقد يعتبر هذا مساهمةً في إعطاء تعريف أكثر للوحي.

يمكن التمييز بين اتجاهين مختلفين في آثار علماء الكلام من أهل السنة. الاتجاه الأول يمكن وصفه بأنه أساس ويمثله في المقام الأول الحنابلة. فقد أدركت هذه المجموعة الطبيعة الخصبة للغة القرآن في المفهوم الذي طرحته والمسمّى «البلاكيفية» وهو اصطلاح مجرد مشتق من الكلمات «بلا ـ كيف». ولذلك رفضوا الذهاب إلى أبعد من كلمات النص في صياغتهم للعقيدة، بالرغم من أنهم بهذا الإجراء يعزلون أنفسهم عن العلم الحديث والفلسفة أو أرغموا الناس على أن يبقوها في ركن منعزل عن العقيدة الدينية.

الاتجاه الثاني هو الاتجاه الفكري أو العقلي، وأشهر الممثلين لهذا الاتجاه هم الأشعريون. فقد استطاعوا باضطراد أن ينزلوا بلغة القرآن الخصبة من بدايات صغيرة إلى شيء أكثر واقعية ومادية. ومن ثمّ استطاعوا أن يربطوا العقيدة الدينية بنوع من الفلسفة المعاصرة (وبالذات كونيات أرسطو مع عناصر من الأفلاطونية المحدثة). عندما وصل هذا الاتجاه قمته أصبحت للإسلام نظرة للكون تحوي عناصر دينية وعلمية، وفيها درجة عالية من الانسجام الفكري. وعندما اقترب الإسلام من أوروبا في القرن التاسع عشر، وصل إلى الاكتشاف المؤسف وهو أن علمه وفلسفته قد عفى عليها الزمن. كما أصبح واضحاً أن عقائد الأشعريين المصوغة بطريقة عقلية، كانت أقل قوة على إثارة الاستجابة لدى الرجل العادي من لغة القرآن الخصبة نفسها. والتفت العديد من المسلمين إلى القرآن وإلى الصياغات العقائدية من النوع الحنبلي.

من خلال هذه الخلفية ينبغي على المرء أن يتوقع اعتراضاً. فقد يعترف شخص ما بأن القرآن وفّر لأناس القرن السابع معرفة بعالم التسامي بطريقة تلائم الاحتياجات المعاصرة، ولكنه قد يجزم بأن ما كان ملائماً لاحتياجات القرن السابع غير ملائم تماماً لاحتياجات القرن العشرين. ويمكن القول تحديداً بأن القرآن نفسه يفترض مسبقاً أن علم الكونيات قد عفى عليه الزمن. النقطة الأولى التي يجب طرحها، عند الإجابة على هذا السؤال، هي أن التأكيدات الدينية التي جاء بها القرآن (والتي تمت صياغتها فيما بعد في شكل مبادئ وعقائد) تتناول بالدرجة الأولى علاقات الإنسان بالمصدر المتسامي

لوجوده، وبالتالي لم تتأثر الاختلافات التفصيلية بين علم الكونيات في القرن السابع وبين علم الكونيات اليوم. ولكن ما ينبغي الاعتراف به هو أننا نقف اليوم في بداية مرحلة جديدة تُعطي أسس الرسالة الدينية التي جاء بها القرآن صياغة عقلية فكرية جديدة. وهذا لن يكون مجرد إعادة لعقائد القرن العاشر بطريقة آلية مثلاً. بل إن ذلك سيسير جنباً إلى جنب مع تقييم جديد للأهمية النسبية لمختلف النقاط التي ترد في التعاليم القرآنية. إن التأكيد النسبي على مختلف الأمور سيكون شيئاً جديداً، بالرغم من أن كلمات القرآن نفسه ستظل في مركز الصدارة. سيردّ الشخص المفترض أن سيعترض بأن هذا كله مجرد خطة وأنه لم يَرَ دليلاً على أنها تنفذ. ربما كانت هناك أدلة أكثر مما يتصور ولكن تبقى بالتأكيد مهمة أولئك المسلمين الذين يؤمنون بأن دينهم يمكن أن يوضع في ثوب جديد، أن يعملوا على تحقيق مثل هذا البرنامج.

3) القيم الإسلامية في حياة الفرد والجماعة

تناول الجزء السابق علاقة الإنسان بالمصدر المتسامي لوجوده. وتعتبر تأكيدات الإسلام والأديان الأخرى في مثل هذه الأمور، الأكثر أهمية بالنسبة إلى الإنسان الحديث. ومع ذلك، فعندما نأتي إلى علاقات الناس ببعضهم البعض نجد أن الأديان فيها مبادئ مهمة في هذا الموضوع. ووجهة النظر التي أتبناها في هذا الكتاب هي أن الأخلاق لها نوع من الاستقلالية. أو بعبارة أخرى، المبادئ الأخلاقية لا يمكن استنتاجها من العقيدة الدينية. هذا الرأي له مضامين أخرى وهي أن المثل الأخلاقية الإسلامية لا تختلف عن المثل الأخلاقية للأديان الأخرى. من الواضح حقاً أن الفضائل مثل الصدق والأمانة واحترام الملكية واحترام الحياة واحترام الزواج وتحمل المشاق ومساعدة الضعيف والمحتاج لابد أن يكون لها مكان في أي حضارة عظيمة. ومع ذلك يجدر التعرف على كيفية ملاءمة هذه المثاليات في ثوبها الإسلامي على وجه الخصوص مع العالم الحديث.

أ) الأصل المتسامي للمعايير الأخلاقية

النقطة التي يوضحها الإسلام جيداً هي أن المعايير الأخلاقية تتعدى إرادة الإنسان وتتخطى حتى الإرادة الجماعية للجنس البشري بأكمله. وتكوّن الشريعة المستمدة من

القرآن والأحاديث المعايير الأخلاقية في الإسلام. ونظراً إلى أن مصدر المعايير هو الوحي فلا يمكن للإنسان تغييرها. وهذا شيء مهم جداً في عصور يحاول فيها الحكام الأقوياء ـ بدون أن يعلنوا صراحة أن القوة هي الطريق الصحيح ـ أن يفرضوا إجراءات ومبادئ تفضل القوى على الضعيف. مثل هذه الأوضاع ليست مستحيلة الحدوث في بعض الدول الحديثة في أفريقيا. وسوف نرى إن كان الإسلام يملك من القوة ما يمكّنه من التعرض لهذا الاتجاه بفعالية.

إن المفكر المعاصر يدرك بشكل أساس صلة المعايير والمثل الأخلاقية بطبيعة الإنسان، وخصوصاً طبيعته ككائن بشري. ومن الصواب القول إلى حد ما بأن المثل والمعايير الأخلاقية المقبولة هي تلك التي أثبتت التجربة أنها أنتجت مجتمعات ناجحة. لسوء الحظ أن الوضع في المجال الأخلاقي لا يسمح بالتجريب بين معايير ومعايير أخرى بديلة بغية اكتشاف أيها أفضل في الحياة العملية. ومع ذلك تحدث أحياناً ظروف تاريخية تؤدي نفس مفعول عملية التجريب السابقة. ولذلك يمكن أن يقال إنّ روسيا قد جرّبت حرية العلاقات الجنسية في الفترة التي تلت سنة 1917، ولكن التجربة أدت إلى مشكلة اجتماعية كبيرة تتمثل في أعداد كبيرة من الأطفال بدون عائلات، حتى إنّ الحكام أعطوا تأييدهم الكامل لفكرة الزواج من زوجة واحدة فقط. وهذا يبيّن أن الطبيعة البشرية تؤيد القول بأن الزواج من زوجة واحدة أفضل من الناحية العملية من أي نظام آخر تمت تجربته. وقبول العديد من المسلمين لفكرة الزواج من زوجة واحدة اليوم يعتبر دليلاً آخر في نفس الاتجاه. كل هذا يزيد من تأكيد وجهة نظر المفكر الحديث القائلة بأن المعايير والمثل الأخلاقية راسخة في الطبيعة البشرية.

أخيراً يجب ألاّ يكون هناك تناقض بين هذا الرأي وتأكيد الإسلام على أن مصدر المعايير الأخلاقية هو مصدر متسامٍ، ولكن ظاهرياً قد يبدو أن هناك عدم تطابق بين الرأيين. النقطة المهمة التي ينبغي الإصرار عليها هي أن القول بأن المثل والمعايير الأخلاقية راسخة في الطبيعة البشرية، يجب ألا يفهم على أنه إعطاء الإنسان أي خيار فيما يتعلق بتلك المعايير. المثل والمعايير راسخة في الطبيعة البشرية لأنها أساساً مثل ومعايير

للبشر. والتضمين هنا هو أنه لا يوجد ثبات ومحدودية في الطبيعة البشرية تضعها فوق تحكم الإنسان الواعي. وبلغة الدين، تعتبر الطبيعة البشرية «مخلوقة» وعلى البشر أن يقبلوا كونهم «مخلوقين» وأنهم كما هم دون تغيير، وأنهم لا يستطيعون أن يجعلوا أنفسهم مختلفين عمّا هم عليه. قد يوجد مجال للتفكير الواعي وربما للتجربة في التفاصيل أما في النواحي الأساسية فالإنسان لا يستطيع تغيير نفسه. في ضوء ما قلناه سابقاً، بإمكاننا أن نتابع التفكير في أن هذا الثبات جاء من «الحياة» التي بداخل الإنسان، بل أبعد من ذلك جاء من المصدر المتسامي للوجود. لا يوجد هنا أي شيء يناقض الجزم بأن المثل والمعايير الأخلاقية راسخة في الطبيعة البشرية. ولكن التأكيدات الإسلامية تعني ضمناً ليس مجرد نوع من الثبات في الطبيعة البشرية بل تعني أيضاً القول بأن أي حصر لمكونات تلك الطبيعة يجب أن يشمل علاقتها بالتسامي.

وطبقاً لوجهة نظر عرب البادية التي مفادها أن التجديد شيء سيء، يميل الإسلام إلى المبالغة في ثبات المعايير الأخلاقية. وبالتحديد يميل المسلمون إلى إضفاء الصلاحية الشاملة على ممارسات كانت أساساً ملائمة للجو المعيشي في قلب العالم الإسلامي (الجزيرة العربية والعراق وسوريا ومصر). وهذه النقطة بالذات قد تثير المتاعب في هذه المرحلة من محاولات التأقلم مع الوضع العالمي المعاصر. هل السماح للرجل بأن يتزوج من أربع نساء جزءٌ أساسيٌ من الإسلام؟ هل نظام الإرث في الإسلام يلائم لكل الثقافات؟ يبدو أنه لابد من السماح بحدوث تغييرات معينة. وهذا يعني ضمناً التمييز بين المبادئ الأساسية وتطبيقاتها في الظروف المختلفة. سيكون من الصعب أن نتمكن من طرح هذه المبادئ بطريقة تنال الموافقة الجماعية. ولكن إذا عالج المسلمون هذه المشاكل بالتدريج، فإن شيئاً كبيراً يكون قد أُنجز. وفي مفهوم «النسخ» في الإسلام يوجد اعتراف بالحاجة إلى بعض التغييرات تتمشى مع الظروف المتغيرة. هذا ما يشار إليه عادة باصطلاح «الناسخ والمنسوخ». فقد لوحظ أن بعض الآيات في القرآن تلغي بعض الآيات الأخرى التي تأمر بأشياء لم تعد الحاجة إليها قائمة. وبالتالي فإن الأمر الذي أُعطي في مكة بقضاء الجزء الأكبر من الليل في التعبّد، أُبطل في المدينة حيث كانت لدى المسلمين،

وخصوصاً محمد، أعمال مكلفون بها خلال النهار. ولكن الآيات المنسوخة سمح لها أن تبقى في القرآن (سورة المزمّل: الآيات 1-4 نسخت في الآية 20).

ب) محمد باعتباره قدوةً

وجهت أوروبا إلى محمد الكثير من الشتائم الأخلاقية على امتداد قرون عديدة لدرجة أصبح معها من الصعب، إن لم يكن مستحيلاً، على أي غربي أن يعتبره قدوة في الأخلاق. ومع ذلك فحتى في جعل الإسلام محمداً قدوةً، قد يوجد شيء ذو قيمة للعالم أجمع. وهنا توجد بالتأكيد العديد من الأسئلة التي تستحق إلقاء نظرة سريعة عليها.

النقطة الأولى التي ينبغي ملاحظتها هي أن الإسلام جسّد عملياً مثله الأخلاقي الأعلى في شخص محمد. وقد تم هذا من خلال صورته العامّة التي جاءت في السيرة، وبصورة أكثر من خلال إبراز صفاته وملامح شخصيته التي جاءت في المجموعة الهائلة من الأحاديث. كان علماء الغرب مهتمين بقضية الصفة التاريخية (أو مدى تاريخية) الأحاديث، وكانوا ميّالين إلى استخلاص أن جزءاً كبيراً من الأحاديث لم يكن صحيحاً. في الوقت نفسه أخفقوا في إعطاء أهمية للسؤال الذي يسبق ذلك عن علاقة معيار الصبغة التاريخية بجعل محمد قدوة أخلاقية.

هذه النقطة يمكن صياغتها بطريقة أكثر واقعية. يجب التسليم بأن محمداً هو بدون منازع التجسيد النموذجي للرؤيا الإسلامية في الحياة البشرية، بقدر ما نفهم العلاقة بين الشيء البشري والشيء الإلهي. ألا يوجد إذاً مبرر لإلصاق قصص به، كالتي تبيّن عدم تضايقه من طفل بال عليه[1]، أو عن اهتمامه بكلبة ترضع أبناءها؟ لابد أن بعض المسلمين أذاعوا هذه القصص. وإذا منعوا من ذلك، فأغلب الظن أنهم سيقولون: «هذه هي الطريقة التي يتوقع المرء أن يتصرف بها محمد». ألم تُستعمل مثل هذه الحجة في الدفاع ضد بعض القصص التي دارت حول المسيح في الإنجيل؟ «حتى لو لم يتصرف المسيح بهذه الطريقة، فإن أتباعه سيعتقدون أن هذه هي الطريقة التي ينبغي أن يتصرف بها».

(1) انظر وات (3) صفحة 323.

أن ينسب المرء مثله العليا وتطلعاته السلوكية إلى شخص معين، هو في الواقع نوع من «الإسقاط». ووجهة النظر التي نطرحها في هذا الكتاب هي أن «الإسقاط» يعتبر إجراءاً معرفياً له ما يبرره في المسائل الدينية. ألا يمكن أن يكون ذلك أيضاً في المسائل الأخلاقية؟ من المؤكد أن المتفق عليه بصفة عامة هو أنه عند نصب مثل أعلى أمام الناس، فإن اللغة المجردة أقل فعالية بكثير من الأمثلة الواقعية. قد يعترض المرء قائلاً إن الأمثلة الواقعية تكون أكثر فعالية عندما يعلم المرء أنها قصص من واقع الحياة وليست اختراعات، وهذا صحيح إلى حد ما. لذلك فالرواية التي تتحدث عن أناس خياليين قد تنقل حقيقة، لأن كاتب الرواية بنى القصة على رؤيته لأوج الحياة البشرية وعمقها. وقد يستطرد المرء قائلاً إنه بالرغم من أن شخصيات الرواية خيالية، فإن الرواية ككل تعتبر واقعية لأنها تُبنى على خبرة الكاتب الواقعية وتعبِّر عنها وهي بالتالي تحمل عنصر «التاريخية». بنفس الطريقة. والحقيقة القائلة بأن بعض المسلمين نشروا قصصاً حول محمد ـ سواء تصرف محمد بالطريقة التي قالوا عنها أم لا ـ فيها عنصر «الواقعية» و«التاريخية» الذي مفاده أن هؤلاء المسلمين يعتقدون بأن التصرفات الموصوفة تتمشى مع أساليب الأخلاق المثالية في الإسلام. أمّا بخصوص القصص حول المسيح في الإنجيل ففي قبولها من طرف المسيحيين بعد ذلك، قَدْرٌ من «التاريخية» الذي عادة ما يُهمل. وثمة موضوع مختلف بعض الشيء يمكن التعرض له عند هذه النقطة، ونقصد به النظام الخماسي للفئات الأخلاقية التي تستعمل غالباً في الإسلام. وهذا النظام له عدة ميزات مقارنة بالنظام الثنائي الذي يستعمله الأخلاقيون الغربيون. هذا الأخير يتمثل في تقسيم الأعمال إلى خطأ وصواب، وفي بعض الأحيان تقسيمها أيضاً إلى جيد ورديء ومرتبط بالفضيلة ومرتبط بالرذيلة. والصفتان الأخيرتان متطابقتان مع الصفتين الأوليين. من جهة أخرى، نجد أن الإسلام يقسم الأعمال إلى خمسة أصناف: فرض ـ ومندوب ـ ومباح ـ ومكروه ـ وحرام. يعتبر مثل هذا النظام أقرب إلى ظواهر الحياة الأخلاقية ـ حتى في أوروبا وأمريكا ـ من الفصل المتشدد بين الخطأ والصواب الذي غالباً ما تحتكره مناقشات فلاسفة الأخلاق.

جـ) قبول النشاط الجنسي

الانتقاد الذي يفضل الغربيون توجيهه إلى الإسلام هو تساهله في الأمور الجنسية، وسيكون من التناقض إذاً أن نتكلم عن موقف الإسلام من الأمور الجنسية كقيمة في حد ذاتها. من ناحية أخرى يقول علماء النفس أن الناس يعكسون أخطاءهم على غيرهم وينتقدون الآخرين على أخطاء كبيرة هي في الواقع موجودة في المنتقدين أنفسهم. وربما حدث شيء من هذا القبيل هنا. وسواء أكانت هذه الانتقادات الماضية صحيحة أم خاطئة، فالزمن أثبت أن الغربيين لا يملكون القول الفصل في هذا المجال. بل إن الغرب نفسه أربكته المشاكل الجنسية الحالية. إن العالم يمرّ بمرحلة من التغيّر السريع في هذا المجال وفي غيره من المجالات. ولهذا من المهم أن ندرس ما يمكن أن تساهم به مختلف الثقافات. فالعالم الإسلامي ـ على نقيض أوروبا وأمريكا ـ يتميز بقبوله الصريح للنشاط الجنسي وإيمانه بأن ممارسة النشاط الجنسي ينبغي أن تكون جزءاً عادياً من حياة الإنسان. وفي مختلف الأحوال والظروف، اتخذت المسيحية سلوك الرجل الأعزب قدوة لها. كما أنها تأثرت تأثراً عميقاً بمفهوم احتقار الجسد المأخوذ عن مفهوم ثنائية الإنسان لدى الإغريق. وكانت النتيجة، الفوضى الكاملة في الفكر وفي السلوك انتهت بالوضع الذي نحن فيه، حيث يعتبر إيجاد أنماط ملائمة للتعبير عن النشاط الجنسي، من المشاكل الكبيرة لدى الثقافة الغربية.

قد يكون قبول الإسلام للنشاط الجنسي أكثر وضوحاً في بعض مفاهيمه المتعلقة بالجنة. فالنعيم الأبدي يشمل بعض المتع ا لجنسية. ولا يوجد أي شي من المفهوم الإغريقي الذي يصوّر الجنة على أنها مكان يهرب فيه الإنسان من جسده ويكون سعيداً بهذا الهروب. فالسماح بالزواج من أربع نسوة واتخاذ خليلات من بين الجواري أيضاً، قد يؤخذ دليلاً على نفس الاتجاه، ولكن يظل تفسيره معقداً جداً. وهذا الإذن بالزواج لابد أن يُفهم في ضوء مجتمع بدأ فيه قدر من النزعة الفردية يُحل محل الأساليب الجماعية في الحياة، وكانت أساليب الحياة الجماعية هذه مرتبطة بوجود مجتمع مبني على نظام النّسَب من جهة الأم حيث تستمد المرأة قيمتها من خلال قدرتها على إنجاب الأطفال للجماعة

بالدرجة الأولى، في حين أن أبوة أي طفل الحقيقية، لم تكن مهمة نسبياً. وهذا النظام يؤدي إلى احتمالات سوء الاستعمال وسوء التصرف، خصوصاً عندما تكون نسبة الذكور إلى الإناث غير متعادلة، مثل ما حدث للمسلمين في المدينة بعد معركة أُحد سنة (625). حيث كان الخطر الرئيسي آنذاك هو أن يرغم الذكور الذين كانوا يمثلون غالبية المجموعة المتصاهرة (بالرغم من أن المصاهرة تعتمد على الإناث) النساءَ اللائي كنّ تحت رعايتهم على أن يعشن شبه مومسات لكي يزيدوا من ثروتهم وربما نفوذهم أيضاً. إن الإيعاز إلى الرجال المسلمين بالزواج من اثنتين أو ثلاثة أو أربعة من النساء يهدف إلى إعطاء النساء المسلمات حياة زوجية مقبولة عن طريق ضمان أن يكون لهنّ علاقة زوجية برجل واحد فقط في وقت واحد. وبإعطاء النساء اللائي مات أزواجهن أو طلّقن مهلة إنتظار ثلاثة أشهر وعشرة أيام قبل زواجهن مرة أخرى، يتم خلالها تأكيد الأبوة لأي طفل يولد. وقد أعطى هذا بدون شك نوعاً من الرضا عن النزعة الفردية المتزايدة في الرجال. وفي أصول الميراث، لم تعامل النساء كجزء من جماعة بل عوملن كأفراد.

النتيجة النهائية لنظام العلاقات الزوجية في الإسلام سنبحث عنها في وضعية المجتمع الإسلامي، الذي كان على مر القرون ـ وغالباً نتيجة ثوران سياسي ـ مستقراً بدرجة ملحوظة، ولا بد أن يكون نظام الزواج والأسرة قد ساهم في هذا الاستقرار. وقد يجادل المرء بأنه ربما نستطيع، عن طريق إتباع نظام آخر للزواج والأسرة تجنب نقاط الضعف في المجتمع الإسلامي. ولكن ما لم تُدرس كل تفاصيل هذه المجادلة، فلن يكون لها وزن كبيرٌ. إن الطبيعة العامة الجيدة للمجتمع تثير الإعجاب ولا يمكن أن تكون مبنية تماماً على عائلات غير جيدة. وثمة دليل آخر على تأكيد ما سبق وأن قلناه يتمثل ظاهرياً في عدم التعرض لأية مشاكل جنسية خطيرة في كتابات الكتاب الروحيين والصوفيين المسلمين. ومن المؤكد أنه لو كان النشاط الجنسي يشكل مشكلة روحية بالنسبة إليهم (كما هو الآن بالنسبة للعديد من الغربيين) لما ترددوا في الكتابة عنها. وإنَّ استعراضاً سريعاً للكتابات الروحية يوحي بأن النهم أو بتعميم أكثر إن استعمال الأشياء المادية استعمالاً صحيحاً يعتبر من الأمور المهمة التي يُعْنَى بها هؤلاء

الكتاب. وبهذا نرجع إلى نجاح الإسلام النسبي في معالجته للنشاط الجنسي وإمكانية أن يتعلم الغربيون منه شيئاً في هذا المقام.

د) القبول الجزئي للنقص البشري

يوجد في الديانات الإبراهيمية، وربما في ديانات أخرى أيضاً، خطر الإفراط في التمسك بالفضيلة ـ أو خطر المبالغة في الوضع الذي يحتله مبدأ تجنب كل ما هو مخطئ تماماً في العلاقات الاجتماعية في الحياة البشرية. وهذا مرتبط بفكرة الحساب ونتائجه الأبدية نظراً لأن الأعمال الصالحة يثاب صاحبها يوم القيامة والأعمال السيئة يعاقب صاحبها. هذا المبدأ موجود في كل من المسيحية والإسلام. غير أنه كان في الإسلام أكثر وضوحاً في فترة بقاء محمد في مكة. ولكن بعد ذلك بكثير (في سنة 1095) نجد الغزالي يقول إن الدافع وراء تركه بغداد هو خوفه من النار. هناك إشكالية في معظم الأديان وهي القول بأن الذنوب ليست مهمة كثيراً ولا تزعج بالضرورة العلاقة الصحيحة بين الإنسان والقوى التي تتحكم في مصيره. هناك اعتقاد ديني عميق وراء هذه الفكرة، وهو الاعتقاد الذي نجد التعبير المسيحي عنه في فكرة «الخلاص عن طريق الإيمان» التي تؤكد أن الإنسان يقيمُ علاقة صحيحة مع الله بالإيمان فقط وبحب الله ورحمته، بالرغم من أن المتوقع هو أن هذه العلاقة الصحيحة ستظهر من خلال الأعمال الصالحة. ولكن من الناحية العملية نجد ـ على الأقل في بعض أنواع المسيحية ـ أن عنصر التمسك بالفضيلة قد زحف من جديد وبدأ التركيز على جهود الإنسان لتجنب الذنوب وطاعة أوامر الله.

ويحقق الإسلام توازناً بين التمسك بالفضيلة والتساهل في أمور أخرى وذلك عن طريق المبدأ القائل بأن جميع المسلمين سيذهبون حتماً إلى الجنة. ولكن أولئك الذين ارتكبوا ذنوباً سينالون عقاباً قبل ذلك. بهذه الطريقة يصبح للناس ثقة في الحياة ولكنهم أيضاً أُشعروا بأن الذنوب شيء جدّي. الذنب الذي يُرسل صاحبه إلى النار هو «الشرك» أو تأليه كائنات أخرى غير الله. هذا الذنب كفيل بأن يبطل إسلام الفرد أو المؤمن، وبالتالي يخسر امتيازاته كمؤمن. وما دام سيظل عضواً في المجتمع الإسلامي فإنه سيدخل الجنة بالتأكيد في النهاية مهما فعل. ولكن ذنوبه تعتبر جدّية لدرجة أنه يتعرض للعقاب بقدر ما

اقترف من ذنوب، إلا إذا غفر له الله. وكما ذكرنا آنفاً في هـذه الدراسـة، فـإن العقـاب قـد يكون في هذا العالم وربما يكون البقاء في جهنم لفترة محدودة. وبلوغ الجنة في النهاية مرتبط بشفاعة محمد لأفراد مجتمعه عند الله.

وإلى جانب هذه العقائد هناك قبول ضمني للغز القصور أو النقص البشري، لأن هناك افتراضاً بأن الإنسان لا يستطيع عادة أن يعيش حياة الكمال. وهذا أيضاً شيء يحتـاج الجنس البشري في هذا العصر إلى تقديره، فيتحدث الإسلام عن أناس في حالـة «ضـلال» أو «خذلان» ويقابلهم أناس يأتيهم «الهدى». لقد حاول رجال الدين أحياناً تبرير التفرقـة في معاملة الله البشر، ولكن هذه المحاولات كانت بصفة عامة غير موفقة. فـاعترفوا بـدلاً من ذلك بهيبة الله. وعلى نفس النسق، كان لابد من الـتخلي عـن محـاولات إظهـار أن الله كان مضطراً إلى أن يعمل ما فيه مصلحة الإنسان. وبينما أُبْقي على صفتي الرحمـة والطيبـة، إلا أنه أُتفق على أنهما كانتا تفوقان مفهومي المحسن والمسيء عند البـشر. وقـد أقـرّ بعـض رجال الدين أن الله قد يفـرض عـلى البـشر أعـمالاً فـوق طـاقتهم، وهـي طريقـة أخـرى للاعتراف بأن الإنسان لا يستطيع بلـوغ الكـمال. وهكـذا، فالإسـلام لديـه إدراك عميـق بطرق مختلفة للنقص الأساسي في الطبيعة البشرية الذي يقـود البـشر إلى إرتكـاب ذنـوب أكثر أو أقل. هذا الإدراك للنقص البشري يعتبر مكملاً لإدراك أن الإنسان كـائن مخلـوق وينبغي أن نضعه دائماً في أذهاننا في هذا العصر حيث البشرية في خطر كبير من الاستسلام إلى الفخر بعظمة إنجازاتها خصوصاً في التحكم في الطبيعة وفي البشر الآخرين.

هـ) العضوية في مجتمع متكامل

مما لا شك فيه أن أحد النجاحات الباهرة في الإسـلام هـو إقامتـه لمجتمـع عظـيم يتكون من مختلف الأجناس ويسوده معنى الأخـوة الحقيقيـة. قـد لا تكـون الأخـوة بـين الأجناس المختلفة كاملة، لأن هناك آثاراً لـبعض الحـس العنـصري في كتابـات العـصور الوسطى، ولكن بالتأكيد لم تكن هناك عداوات عنصرية مثل التي توجد في البلدان الغربية في هذا القرن. وقد أضعف اقتلاع البِنْية الاجتماعيـة التقليديـة نتيجـة للتـأثير الأوروبي في الوقت الحاضر، الشعورَ بالأخوة بعدة طرق مختلفة. ربما كـان مـن أهـم مظـاهره تـشتيت

جماعة العلماء في الإسلام، واتخاذ بديل عنهم يتمثل في مفكرين أتمّوا تعليمهم في الغرب يميلون إلى العيش داخل قومياتهم الخاصة. فالمسلمون الذين يتكلمون العربية مثلاً لا يهتمون كثيراً بإخوانهم المسلمين في شرق أفريقيا أو في أندونيسيا. ولكن من المرجح أن ضغوط السياسة الدولية ستجمع بينهم في المستقبل وليس من المستبعد أن يكون هناك إحياء للشعور بالأخوة الإسلامية في العالم أجمع على الصعيدين الشخصي والسياسي. وأساس هذا الترابط الاجتماعي وهذا الشعور بالأخوة هو الإيمان العميق لدى المسلمين بأن أمتهم لها قدرات خارقة لأنها بُنيت على أساس ديني ولها قانون سماوي، أو بعبارات أكثر حداثة، بفضل كونها حاملة للقيم.

وعندما يُنظر إلى المجتمع الديني بهذه الكيفية، نجد أنه يتولى بعض الوظائف التي كانت تقوم بها في السابق قبيلة في البادية لأعضائها ـ أي تعطيهم الهوية التي هم فخورون بها جداً ومعها الثقة الكافية لمواجهة تجارب الحياة. وكان انتشار الإسلام في معظم الأحيان راجعاً إلى ثقة المسلمين في أنفسهم وفي مجتمعهم الديني. ويعتبر هذا إجمالاً شيئاً ممتازاً حتى ولو كان يحجب عن أعين المسلمين فضائل أعضاء المجتمعات الدينية الأخرى.

ويوجد في الغرب آثار لموقفٍ مشابه من المجتمعات الدينية أو القومية، خصوصاً بين المسيحيين الكاثوليك. بالرغم من أن النزعة الفردية هي أقوى عند الغربيين بصفة عامة. ولكن الإيمانَ بوجود مجتمع قادر على إفراز الأنبياء ذو أهمية قصوى بالنسبة إلى العالم أجمع في الوقت الحاضر. إذْ لا أحد يقدم التضحيات الكبيرة من أجل البشرية فقط. ومن ثم سيبحث الناس عن مجتمع يفرز الأنبياء أو يفرز قيماً قادرةً على احتضان البشرية كلها. ولن تتوفر هذه الشروط إلا في مجتمع مبني على أسس دينية.

ومن الصعب تخيّل أن الإسلام سيُبطل ـ أو سيدمج بطريقة أو أخرى معه الأديان العالمية الكبيرة الأخرى. مع ذلك فالبشرية تحتاج إلى مجتمع ديني يفرز الأنبياء. وقد أدرك الإسلام في واقع الحياة أكثر من أي دين آخر ماهية المجتمع الذي يفرز الأنبياء.

بهذه الأفكار ننتهي من إجابتنا على السؤال: ما هو الإسلام؟ لقد أطلنا التمعّن في بعض مظاهر ماضي الإسلام، لأن الماضي لعب دوراً كبيراً في تكوين الحاضر. أخيراً،

حاولنا فرز بعض قيمه الأساسية في الوقت الحاضر، لأن الدين الإسلامي يمثل الروح لمجتمع يتمتع بقوة كبيرة وستكون له مساهمات هامة في صنع عالم الغد، وكلّي أمل في أن يمكّن هذا الكتاب الغربيين من فهم هذا المجتمع القوي الحيوي الذي يعتبر خصمهم وشريكهم في الوقت نفسه. وأملي أيضاً أن يبيّن للمسلمين كيف ينظر إليهم الغربيون المتعاطفون، ومن ثم يجعلهم يقفون على وجه آخر من وجوه هويتهم.



خاتمة (1979)*

ألقى توماس كارلايل يوم الجمعة 8 مايو سنة 1840 محاضرة عامة في مدينة أدنبرة خلال الاثنتي عشرة سنة التي تلت تأليف هذا الكتاب أو نحو ذلك لم يبق الإسلام جامداً. فحتى على صعيد الإحصائيات نجد أن عدد المسلمين في العالم بلغ نحو ستمائة مليون** بالتكاثر الطبيعي. واستمر المسلمون في مواجهة التحدّيات الناتجة عن «تأثير أوروبا وأمريكا» في جميع جوانبه المختلفة ـ الاقتصادية والسياسية والتقنية والفكرية والاجتماعية. كما أن الاتجاهات التي بدأت في الظهور منذ اثنتي عشرة سنة خلت، أصبحت الآن واضحة المعالم. وخلال هذه السنين أيضاً أصبحت أنا شخصياً أكثر دراية بمسرح الأحداث الإسلامية، عن طريق الاتصال بأفراد في المقام الأول. ولكن إتاحة فرصة أخرى للتمعّن فيما كتبت، لن توحي بأن مناقشة الإسلام في هذا الكتاب تحتاج إلى أي تغيير. وحيث إنه توجد وحدة للمفاهيم في تلك المناقشة، فلا ننصح بإجراء عدد من التعديلات الطفيفة. ولكن بدا لنا أنه من الأفضل جمع بعض الملاحظات الجديدة في شكل خاتمة للكتاب.

يمكن أن يقال إن الصحوة الإسلامية التي أشرنا إليها مرة أو مرتين (في نهاية الفصل السابع وفي نهاية الفصل الثامن) قد استمرّت. فهي ظاهرة معقدة وتعني شيئاً مختلفاً لمجموعات مختلفة من الناس. ويمكن وصفها في معظم الأحوال بأنها إعادة تأكيد الهوية الإسلامية قام بها أولئك الذين يشعرون بالتهديد من جراء التأثير الغربي وما يترتب عنه من تغييرات داخلية. قد يحدث أحياناً أن تكون إعادة التأكيد هذه جاءت نتيجة لإيمان ديني حقيقي، وخصوصاً لدى الشباب. وقد لا تكون أحياناً أكثر من تعلق وطني علماني بالإسلام كمجتمع ثقافي. وغالباً ما كانت هناك حاجة واضحة للرجوع إلى الإسلام

* وضعت هذه الخاتمة للطبعة الثانية من الكتاب التي صدرت سنة 1979 وقد صدرت طبعته الأولى في 1968 (المترجم).

** يبلغ عدد المسلمين في العالم مليار ونصف بحسب آخر دراسة أعدها منتدى Pew Forum للديانات والحياة العامة في أكتوبر 2009 (المراجع).

الحقيقي، إسلام محمد وخلفائه الراشدين الأربعة، ومن بين البارزين في المناداة بهذا الطلب في مختلف البلدان، العديد من العلماء أو أعضاء المؤسسة الدينية، وعادةً يتمتع هؤلاء بتأييد الجماهير. وقد أدرك العلماء باعتبارهم فئة من الفئات أن قوتهم ونفوذهم قد ضعف منذ بداية القرن التاسع عشر، مع ظهور مجموعات القوانين الوضعية ـ في العقوبات والتجارة أولاً، وفي مجالات أخرى بعد ذلك ـ التي لم تكن مبنية على الشريعة، وبالتالي تطلبت وجود محامين غير متعلمين بالطريقة التقليدية. والرجوع إلى شيء كالشريعة، كما هي مفهومة تقليدياً، سيكون بالتأكيد في مصلحة العلماء، بيد أنها واجهت مقاومة عنيفة من قبل رجال الحكم المسئولين عن تسيير حكومات فعالة على الطراز الحديث. فقد أدرك رجال الحكم أن «الرجوع إلى الشريعة» هو بمثابة صرخة للحرب، بل سلبية أساساً. فهي احتجاج ضد «التجديد» ـ كالفوائد على القروض ـ ولا تمثل برنامجاً إيجابياً يمكّن الدول الإسلامية من العمل كدول عصرية قديرة. كما أنها ليست محاولة جادة لمعالجة المشاكل المعاصرة للمجتمع الإسلامي، ولكنها أداة لتهدئة القلق في نفوس أولئك الذين أزعجتهم التغيرات السريعة في السنوات الأخيرة. هذا القلق يشكل مشكلة بالتأكيد وسيكون أمراً مؤسفاً، وربما كالكارثة، إذا جعلنا، أثناء معالجتنا لهذه المشكلة، معالجة المشاكل الأخرى أكثر صعوبة. عند إعادة تأكيد الهوية الإسلامية من قبل العلماء المحافظين وأتباعهم الكثيرين من الجماهير، يبدو أن ثلاثة أفكار بحاجة إلى التركيز عليها بصفة خاصة: أولاً، كون الإسلام خاتم الأديان، ثانياً، اكتفاؤه الذاتي، ثالثاً، تفوّقه على الفكر الغربي. هذه الأفكار ترسّخ بالضبط المبادئ الانعزالية، والتضخيميّة والترسيخيّة التي وصفناها في الفصل (11) ولكنها تستحق الدراسة باعتبارها مجرد أفكار هنا فقط.

الفكرة القائلة بأن الإسلام هو الدين الأخير الذي سيصبح في النهاية دين البشرية كلها، ما لم تحدث كارثة كونية (نتيجة لعدم إيمان الإنسان)، مرتبطة بالقول بأن محمداً هو «خاتم الأنبياء». وأول وهلة قد لا يعني هذا عند السامعين أكثر من مجرد أن الوحي الذي نزل على محمد أكّد الوحي الذي نزل على أنبياء سابقين مثل موسى وعيسى. لكن المسلمين يفهمونها اليوم بمعنى أن محمداً هو آخر الأنبياء. هذا التفسير يعني ضمناً أن الوحي

الإسلامي يحمل كل الهداية للبشرية كلها من الآن وإلى الأبد. هذه الهداية ليست واضحة طبعاً، ولكن المبادئ الأساسية موجودة في القرآن وفي سنّة محمد. ومن خلال هذه المبادئ يستطيع المؤهلون من العلماء إيجاد قواعد صحيحة بغرض اتباعها في الظروف أو المواقف التي جّدت أو قد تجدّ في المستقبل. وربما نلاحظ أن الاعتقاد بأن محمداً هو النبي الأخير هو الأساس الذي استند عليه قرار حكومة باكستان باعتبار طائفة الأحمدية خارجة عن المجتمع الإسلامي بسبب إيمانهم بأن مؤسس الحركة ميرزا غلام أحمد ينتمي إلى فئة الأنبياء.

والمبادئ القرآنية القائلة بأن أسس الديانتين اليهودية والمسيحية مطابقة لأسس الإسلام ، قد أبطلها الاعتقاد بأن اليهود والمسيحيين الجدد انحرفوا عن الروح الأصلية لرسالتهم، وبالتالي فإن مسؤولية إنقاذ البشرية تقع على عاتق الإسلام وعلى الإسلام وحده. ثانياً:ـ الاعتقاد بأن الإسلام يتمتع باكتفاء ذاتي وليس مديناً بشيء لليهودية أو المسيحية، أو أي نظام فكري آخر، قائم على المبدأ القائل بأن القرآن يحوي كل الحقيقة بالإضافة إلى الحكمة التي يتمتع بها محمد وعبّر عنها في أحاديثه. وحيث إن القرآن وهذه الحكمة التي جاءت إلى محمد مصدرهما الله مباشرة (حسب اعتقاد المسلمين)، وحيث إن الله لا يمكن أن يكون خاضعاً للتأثير البشري، نخلص إلى أن الإسلام غير مدين بشيء للديانات والفلسفات السابقة، ويكون بذلك مكتفياً ذاتياً بالكامل. ولم يعط أيّ اهتمام إلى كون البشر الذين نزل فيهم القرآن لأول مرة كانوا متأثرين بالأفكار اليهودية والمسيحية، وأن القرآن ـ باعتباره قرآنياً عربياً ـ تم تكييفه مع عقلية العرب الذين نزل فيهم.

وثمة قصة عن فتح العرب للإسكندرية في القرن السابع (أوردها إدوارد جيبون Edward Gibbon في كتابه «الانحدار والسقوط») تعبر جيداً عن تضمينات فكرة الاكتفاء الذاتي. قد تكون القصة مشكوكاً في صحتها، ولكن هذا لا يؤثر على قيمتها الرمزية. ويقال إن القائد المسلم، بعد أن دخل المدينة ووجد مكتبة كبيرة تحتوي كتباً يونانية، كتب إلى الخليفة قائلاً: «يا عمر أنا أنتظر تعليماتكم بخصوص التصرف في الكتب». فجاءه الرد: «وأمّا كتب هؤلاء فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله، ففي كتاب الله عنها غِنىً، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليه فاحرقها». وطبقاً لهذا الموقف، لا يزال العلماء المسلمون المحافظون يترددون في دراسة أي شيء غير إسلامي، وهذا مظهر من مظاهر الانعزالية.

ثالثاً: ـ يقال إن الإسلام يتفوّق على جميع أشكال الفكر الغربي. ويقول المسلمون إنه بالرغم من أن اليهودية والمسيحية ديانتان حقيقيتان في الأساس، فإن الأجيال الأخيرة حرّفت الكتب المقدسة وانحرفت عن تلك الحقيقة (كما يرددون غالباً)، ومن ثم أصبحت هاتان الديانتان أقل منزلة من الإسلام. وفي نظر المحافظين من المسلمين، فإن الأزمة النفسية الأخلاقية التي يرونها اليوم في المجتمع الغربي هي نتيجة متوقعة لهذا الانحراف عن الحقيقة. والدليل على قوة هذه الأفكار الثلاثة يمكن العثور عليها مثلاً في توصيات المؤتمر العالمي الأول حول التعليم الإسلامي، الذي عقد في مكة في أبريل 1977. وبالرغم من اشتراك بعض المسلمين من ذوي العقليات المتحررة، فإن التوصيات تعكس وجهة نظر الأغلبية المحافظة. لقد دعوا إلى إنشاء مركز بحوث مهمته وضع البرامج والخطط الخاصة بالتعليم الإسلامي الحقيقي المبني على «النظرة الإسلامية التي تستمد مبادئها من مصادر إسلامية». ولا يوجد ذكر لحاجة المسلمين لدراسة المواضيع الغربية كالفلسفة مثلاً، وبدلاً من ذلك يطالبون «بإعادة صياغة العلوم التجريبية (الغربية) بطريقة تربطها بالعقيدة الإسلامية وتعمّق الشعور الديني لدى الطلاب». وتوجد في التوصيات عبارات أخرى مشابهة وكذلك في النشرة التي تتحدث عن سلسلة من الكتب مخطط لها أن تصدر بعد المؤتمر. إن الذين أعدوا هذه الوثائق يؤمنون على ما يبدو بأن جميع العلوم طبيعية واجتماعية، يمكن إعادة صياغتها على أساس «المفاهيم الإسلامية»، وأن ذلك سيزيل التوتّر القائم بين الدين والعلم. ومثل هؤلاء الأشخاص في نظر الملاحظ الغربي لا يفهمون العلم الحديث ولا الفلسفة الحديثة. فقد فشلوا في إدراك مدى عزلهم لأنفسهم عن العالم الحديث وعدم تمكين أنفسهم من دخول عالم البحث الخاص بالعلماء والمفكرين الغربيين. ولحسن الحظ يوجد أيضاً عدد قليل (ولكن متزايد) من الرجال ذوي العقليات المتحررة وأصحاب النفوذ ممن يجمعون بين عقيدتهم الإسلامية ودرايتهم بالفكر المعاصر. كان لهؤلاء الشجاعة الكافية لجعل أصواتهم مسموعة حتى في المؤتمرات التي يسيطر عليها المحافظون. ويشاركون أيضاً بمساهمات مفيدة في حركة «الحوار» بين المسلمين والمسيحيين التي انتشرت بسرعة في الاثنتي عشرة سنة الأخيرة.

وقد أصبح «الحوار» بوجه أو بآخر موضوعاً عصرياً لدرجة أن هناك مجلة دورية تسمى «Islamo Christiana» (تصدر في روما). لقد كانت «ندوة الحوار الإسلامي المسيحي» التي عقدت في طرابلس بليبيا في فبراير 1976 من المناسبات الأكثر شهرة بالرغم من أن المشاركين الأساسيين كانوا محصورين في حلقات من اثني عشر مشاركاً اختارتهم الحكومة الليبية والفاتيكان، وكان هناك أيضاً حوالي خمسمائة مراقب ينتمون إلى حوالي خمسين بلداً. كانوا كلهم ضيوفاً على الحكومة الليبية. وجزء مهم من مغزى هذه الندوة يأتي من كونها مبادرة جاءت من المسلمين، وكان المسيحيون فيها من الجانب المُدافع. والمهم أيضاً أن العقيد القذافي بالرغم من أنه يعتبر محافظاً من الناحية الدينية، فقد كان مستعداً بهذا الأسلوب (الحوار) لأن يخرج من عزلته. ويبدو أن الرغبة في الخروج من العزلة دفعت إلى تنظيم المؤتمر العالمي للسّيرة، في باكستان في مارس 1976. وكان المجلس ـ فوق كل اعتبار ـ فرصة للمسلمين للتشاور مع بعضهم البعض بخصوص التحديات التي تواجه دينهم ومجتمعهم الديني. لقد حضرت العديد من الشخصيات الدينية المعروفة أمثال إمام الحرم النبوي وشيخ جامع الأزهر في القاهرة. وبالرغم من أن المجلس كان مخصصاً بالكامل للقضايا الدينية الإسلامية، فقد تمت دعوة بعض المسيحيين لإلقاء خطبتين من مجموع سبع خطب أثناء الجلسات.

كما حضر آخرون ضيوفاً، وأعطيت لهم فرص للحديث باختصار. هذه الحوادث قد تكون قشّة في مهب الريح، ولكنها تبيّن أن الاتجاه التحرري في الإسلام يزداد قوة. وإذا كان للإسلام أن يساهم مساهمة فعالة في إسعاد البشرية جميعها، فسيكون ذلك فقط من خلال زيادة تطوير هذا الاتجاه التحرري.

أخيراً، لابد من ذكر العامل السكاني الذي أصبح ذا أهمية كبرى خلال الاثنتي عشرة سنة الأخيرة، وبالتحديد هجرة المسلمين إلى البلدان الغربية وخاصة أوروبا الغربية. والمسلمون الأوروبيون الذين أشرنا إليهم سابقاً هم أولئك الثلاثة ملايين ونصف الموجودون في أوروبا الشرقية الذين عاشوا هناك عدة قرون. لكن في سنة (1977) وُضع في الحسبان أن هناك أيضاً حوالي خمسة ملايين مسلم في أوروبا الغربية كالجزائريين في فرنسا والأتراك في

ألمانيا الغربية وغيرها والباكستانيين في بريطانيا والأندونيسيين وغيرهم في هولندا. وقد قرر بعض هؤلاء من البداية الإقامة الدائمة بينما جاء البعض الآخر عمالاً مؤقتين ولكنهم أبدوا الرغبة في البقاء. قد يكون هذا الوجود الإسلامي في أوروبا الغربية جزءاً من الدافع إلى «الحوار»، كما أنه يشكل تحدياً لدى المسلمين أنفسهم. فكيف يستطيعون في بيئة غير إسلامية أن يمارسوا ديناً هو في حد ذاته أسلوب حياة؟ فهل سيستطيعون مثلاً الاحتفاظ بالأفكار الإسلامية التقليدية الخاصة بالعلاقة بين الجنسين وبالحياة العائلية إذا كان بناتهم يذهبن إلى مدارس مختلطة؟ هل سيقبلون بأن يصبح دينهم أمراً خاصاً بهم، أم هل سيصرّون على ممارسات ثقافية تعزلهم عن زملائهم المواطنين غير المسلمين في حي بمفردهم؟ يبدو أن المواقع القيادية في منظمات المهاجرين المسلمين هي في أيدي المحافظين من المسلمين الذين يرغبون في الحفاظ على ثقافتهم حتى لو كان ذلك على حساب نوع من العزلة. ولكن يوجد احتمال أن العديد من شباب الجيل الجديد سيتحدى هذه القيادات. ويبدو أن مشاكل المهاجرين المسلمين في كندا وفي الولايات المتحدة أقل حدة، ربما بسبب وجود أقليات مهاجرة أخرى في تلك البلدان.

وبينما تمثل الصحوة الإسلامية بالنسبة للجماهير أساساً إعادة تأكيد الهوية الإسلامية، فهي بالنسبة للعلماء المحافظين أيضاً فرصة لاستعادة نفوذهم في المجتمع الذي فقدوه خلال القرن الماضي. ونظراً لنقص معلوماتهم عن العالم الحديث، فإن هذه المحاولة ـ حتى لو نجحت لبعض الوقت ـ مكتوب عليها الفشل. فالدولة الحديثة لا يمكن إدارتها بأفكار القرون الوسطى، فالجماهير والعلماء أنفسهم يحتاجون إلى خدمات ووسائل التقنية الحديثة داخل إطار الدولة الحديثة. ما سيحدث بالضبط، يعتمد على مدى قدرة الاتجاه التحرري على إنتاج أشخاص قادرين على تولي المراكز القيادية في هذا الصراع بين التحرريين والمحافظين. أما بالنسبة لنتيجة هذا الصراع، فالله وحده أعلم.

Bibliography

ABŪ-TAMMĀM. Hamāsa, ed. G. S. Freytag, Bonn 1828-47.
ANDRAE, TOR. Mohammed the Man and his Faith, second ed. New York, 1955.
ARBERRY, A. J. The Koran Interpreted, «Introduction», Oxford University Press, (World's Classics), 1964 (Original edition: London, Allen & Unwin, 1955).
ARCHER, J. C. Mystical Elements in Mohammed, New Haven, 1924.
BELL, RICHARD.
(I) Translation of the Qur' ān, Edinburgh, T. and T. Clark, 1937-39.
(II) Introduction to the Qur'ān, Edinburgh University Press, 1953.
BUHL, FRANTS. Das Leben Muhamineds, Leipzig, 1930.
AL-BUKHĀRĪ. Sahīh, ed. Krehl and Juynboll, Leiden, 1862-1908.
CARLYLE, THOMAS. «The Hero as Prophet», On Heroes and Heroworship, London (stereotype edition), 1890, pp. 39-71.
DANIEL, NORMAN. Islam and the West, the Making of an Image, Edinburgh University Press, 1960.
Encyclopaedia of Islam, ist edn., Leiden, 1913-42; 2nd edn., Leiden, Brill, and London, Luzac, 1954, continuing.
FARIS, N.A. and GLIDDEN, H. W. «The Development of the Meaning of the Koranic Hanīf», Journal of the Palestine Oriental Society, 19 (1939), 1-13.
GINSBERG, MORRIS. On the Diversity of Morals, London, Heinemann, 1958.
GOLDZIHER, IGNAZ. (I) Abhandlungen zur arabischen Philologie, Leiden, 1896-9.
(II) Muhammedanische Studien, Halle, 1888-90.
(III) Die Zâhiriten, Leipzig, 1884.
(IV) Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920.
GRAF, GEORG. Geschichte der christlichen arabischen Literatur, vol. ii, Rome, 1947.
HOROVITZ, JOSEF. Koranische Untersuchungen, Berlin, 1926.
HUSSEIN, KAMEL. City of Wrong, tr. Kenneth Cragg, London, Bles (n.d.,? 1960).
IBN-HISHĀM, Sīra, ed. Wüstenfeld, Göttingen, 1858-60.
IBN-KHALLIKĀN, tr. by Baron McGuckin de Slane, Paris, 1843-71.
JEFFERY, ARTHUR.
(I) Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda, 1938.
(II) Materials for the History of the Text of the Qur'ān, Leiden, 1937.
LYALL, CHARLES JAMES, ed.
(I) Mufatddalīyāt, Oxford University Press, 1918.
(II) Mu'allaqāt, Calcutta, 1891-4.
(III) Ancient Arabic Poetry, London, Williams and Norgate, 1930.
MACBEATH, A. Experiments in Living, London, Macmillan, 1952.

MASSIGNON, LOUIS.
(I) Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2nd edn., Paris 1954.
MU'ALLAQĀT. See Lyall (II).
NICHOLSON, REYNOLD A. Literary History of the Arabs, London, T. Fisher Unwin, 1907.
NOLIN, KENNETH. «Truth: Christian-Muslim», The Muslim World, 55 (1965), 237-45.
PATTON, W.M. Ahmed ibn Hanbal and the Mihna, Leiden, 1897.
PRIDEAUX, HUMPHREY. The True nature of Imposture fully displayed in the Life of Mahomet, London, 1697.
RINGGREN, HELMER. Studies in Arabian Fatalism, Uppsala, 1955.
SCHACHT, JOSEPH.
(I) The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford University Press, 1950.
(II) An Introduction to Islamic Law, Oxford University Press, 1964.
ALĪ AT-TABARĪ, Kitāb ad-Din wa-d-Dawla, ed. Mingana, Manchester, 1922.
WATT, W. MONTGOMERY.
(I) Free Will and Predestination in Early Islam, London, Luzac, 1948.
(II) Muhammad at Mecca, Oxford University Press, 1953.
(III) Muhammad at Medina, Oxford University Press, 1956.
(IV) Muhammad Prophet and Statesman, Oxford University Press, 1961.
(V) Islam and the Integration of Society, London, Routledge, 1961.
(VI) Truth in the Religions, Edinburgh University Press, 1963.
(VII) «Two interesting Christian-Arabic Usages», Journal of Semitic Studies, 2 (1957), 360-5.
(VIII) «The Decline of the Almohads»..., History of Religions, 4 (1964), 23-29.
(IX) «The Materials used by Ibn Ishāq», in Historialls of the Middle East, ed. B. Lewis and P. M. Holt, Oxford University Press, 1962, pp. 23-34.
(X) «Created in his Image», Transactions of the Glasgow University Oriental Society, 18 (1961), 38-49.
(XI) «The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible», Transactions of the Glasgow University Oriental Society, 16 (1957), 50-62.
(XII) «The Political Relevance of Islam in East Africa», International Affairs, 42 (1966), 35-44
WENSINCK, ARENT JAN. The Muslim Creed, Cambridge University Press, 1932.

Abbreviation

EI: Encyclopaedia of Islam.

الفهرس

الجزء الأول: الرؤيا المحمديّة

الجزء الثاني: تجسيد الرؤيا

نظرات نقدية في فصول كتاب ما هو الإسلام؟

ISBN 978-9933-408-008

